ASI HABLO EL TIO

JEAN PRICE-MARS

COLECCION LITERATURA LATINOAMERICANA

CASA DE LAS AMERICAS

Jean Price-Mars nació en 1876 en el pueblo del Gran Río del Norte (Haití). En 1895, graduado de bachiller, obtiene una beca estatal para estudiar medicina en París. Tras cinco años de estudios le suspenden la beca y tiene que regresar a Haití, donde sólo años después logrará terminar su carrera. En 1903 comienza una larga dedicación diplomática: secretario de embajada en Berlín a los 27 años y embajador en París a los 85. Es derrotado en 1930 en elecciones presidenciales, pero es electo senador, cargo del que es expulsado dos años después. En 1941, Jacques Roumain funda el Buró de Etnología y lo encarga de su dirección. Pero tras la muerte de Roumain en 1944, Price-Mars, llamado a otras funciones, deja el organismo bajo el control absoluto de Lorimer Denis y François Duvalier, quienes lo utilizaron para sus turbias divagaciones ideológicas. Price-Mars presidió el I y II Congresos de Escritores y Artistas Negros (París 1957, Roma 1959). En 1967, a los 91 años, ha salido de un largo silencio para aclarar públicamente el uso tergiversado de sus teorías que, en nombre de una «negritud» mal entendida, hace el tirano Duvalier.

En 1928, Jean Price-Mars reunió bajo el título de *Así habló el Tío* los textos de las conferencias que había pronunciado a partir de 1920, en plena ocupación militar del país por las tropas de la infantería de marina de los Estados Unidos. El libro tuvo una enorme resonancia sobre las generaciones de intelectuales que entonces despuntaban, pues las invitaba a desembarazarse de «prejuicios que los ataban y los constreñían a las imitaciones triviales del extranjero». *Así habló el Tío* fue recibido con entusiasmo como la mejor defensa y la mejor ilustración de la cultura

así habló el tío

COLECCION LITERATURA LATINOAMERICANA

Traducción / VIRGILIO PIÑERA

JEAN PRICE-MARS

ASI HABLO EL TIO

prólogo de
René Depestre

[1968]

CASA DE LAS AMERICAS

Ibero-Amerikanisches Institut Berlin
K 1969/5603

casa DE LAS AMÉRICAS, G Y 3RA.,
VEDADO, LA HABANA, CUBA

A LA SEÑORITA
MARGUERITE BRUNOT
EN RESPETUOSO HOMENAJE.
P. M.

1. JEAN PRICE-MARS Y EL MITO DEL ORFEO NEGRO

Sólo faltan nueve años para que Jean Price-Mars celebre su centenario. Todo hace creer que llegará a esta edad venerable pues con sus 91 años que lleva con gracia y vigor, ha añadido un nuevo libro a una obra comenzada durante los primeros años de este siglo. Si Price-Mars es el intelectual haitiano más conocido, es también el más discutido. Su obra y sus actividades han suscitado la mayor cantidad de polémicas. Y es que existe un profundo divorcio entre lo que Price-Mars ha escrito y lo que ha hecho durante más de medio siglo de presencia en el escenario político e ideológico de Haití. En sus libros, frecuentemente se ha manifestado bajo el aspecto de un espíritu abierto, generoso, liberal y algunas veces hasta progresista, mientras que en su vida cívica es el hombre que desde 1903, llamado a cumplir puestos responsables, jamás ha protestado contra los sonados escándalos de la vida económica y política de su país. Puede decirse que con la mayor frecuencia ha ejercido sus responsabilidades y su legitimidad de sociólogo de talento ante un espejo complaciente. Director de ideas y de opiniones, ha tolerado que discípulos sin fe ni ley interpreten de la manera más absurda sus teorías. Principal iniciador haitiano del

movimiento de ideas que debería tomar el nombre de «negritud», *Price-Mars jamás a lo largo de los años, ha desautorizado a aquellos que, como el tirano François Duvalier se ha servido de su autoridad intelectual para utilizar el concepto de «negritud» con fines escandalosamente demagógicos y obscurantistas. En la actualidad, basta lanzar una mirada sobre la extrema aflicción de la condición humana en Haití para ver hasta qué punto la «negritud» de Duvalier es una delirante mistificación en la que las capas más reaccionarias de la sociedad haitiana han encontrado su ideología y sus métodos de acción. La «negritud», como Duvalier y sus cómplices la aplican desde hace diez años en Haití, no es otra cosa que una forma antillana del fascismo, un neoracismo totalitario cuyas principales víctimas son los millones de campesinos y de trabajadores negros de Haití. Esto es tan cierto que el propio Jean Price-Mars, llegado al final de su vida, ha sentido la necesidad, en un acceso de probidad intelectual y de valor moral, de protestar contra la tenebrosa utilización que Duvalier ha hecho de sus ideas. Esta tardía toma de posición le ha valido a Price-Mars el ser a su vez perseguido por Duvalier: durante un registro policíaco, los «tontons-macoutes» saquearon su biblioteca y se llevaron sus manuscritos inéditos. De este modo, treinta y nueve años después de la aparición de ese libro, la «negritud» de Price-Mars vuelve a él como un boomerang que ensombrece los últimos días de su larga existencia.*

Jean Price-Mars nació en 1876 en el pueblo del Gran Río del Norte. Sus padres eran gente sencilla, honrados, inclinados a buscar en la Biblia los elementos de una moral de la vida cotidiana. Muy pronto perdió a su madre, y fue su padre quien se ocupó de su primera educación.

Hizo sus estudios primarios en el colegio «Gregoire» de Cabo Haitiano. Después se trasladó a Puerto Príncipe, la capital del país, donde en 1895 obtuvo en el Liceo Petion su diploma de bachiller. Ese mismo año, como beneficiario de una beca del Estado haitiano, fue a París para emprender estudios de medicina. Pero cinco años después, habiendo sido suprimida la beca, tuvo que regresar a Haití dejando inconclusos sus estudios. No fue sino hasta 1923 que pudo hacer su doctorado en la facultad de medicina de Puerto Príncipe. Pero a partir de 1903 comienza para Price-Mars una carrera de diplomático que debería durar más de medio siglo. Secretario de Embajada en Berlín a los 27 años, todavía ocupaba el cargo de Embajador en París a los 85 años. Cumplió numerosas misiones en los Estados Unidos y en varios otros países. También ha representado a Haití en las Naciones Unidas y en un gran número de encuentros internacionales, de carácter político o científico. Candidato a la presidencia en 1930, fue vencido por Stenio Vincent, pero fue elegido senador. Echado del senado en 1932, conoció años de retiro estudioso, antes de reaparecer en el escenario político en la década del 40. En 1941, cuando Jacques Roumain fundó el Buró de Etnología, Price-Mars fue encargado de la dirección de este organismo que de acuerdo con el espíritu revolucionario de Roumain estaba llamado a estudiar, desde un punto de vista estrictamente científico, el pasado del pueblo haitiano y los diversos factores históricos que han condicionado el desarrollo cultural de la nación. Pero después de la muerte prematura de Jacques Roumain en 1944, Price-Mars, llamado a cumplir otras funciones, dejó el Instituto de Etnología bajo el control absoluto de Lorimer Denis y de François Duvalier, quienes lo desviaron de su

misión científica e hicieron de él rápidamente el centro de difusión de sus divagaciones ideológicas. En 1957, Price-Mars presidió en la Sorbona los trabajos del Primer Congreso de escritores y artistas negros. Presidió también el II Congreso que tuvo lugar en Roma del 26 de marzo al 1ro. de abril de 1959. Elegido presidente de la «Sociedad Africana de Cultura», es considerado por sus admiradores como «uno de los padres de la negritud en el mundo negro».

En 1928, Jean Price-Mars reunió bajo el título de «Así habló el Tío» los textos de las conferencias que había pronunciado a partir de 1920, en plena ocupación militar del país por las tropas de la infantería de marina de los Estados Unidos de Norteamérica. El libro tuvo una enorme resonancia sobre las generaciones de intelectuales que entonces despuntaban, pues las invitaba a desembarazarse de «prejuicios que los ataban y los constreñían a las imitaciones triviales del extranjero». Les proponía utilizar «materiales que están a su alcance, a fin de que de sus obras se desprenda, al mismo tiempo que un gran soplo humano, ese perfume áspero y cálido de nuestro terruño, la luminosidad asombrosa de nuestro cielo y ese yo no sé qué de confiado, de cándido y de enfático que es una de las características particulares de nuestra raza. «Así habló el Tío» fue recibido con entusiamo como la mejor defensa y la mejor ilustración de la cultura nacional haitiana que hayan sido nunca antes intentadas por un intelectual del país. El libro llegaba en el momento en que los jóvenes haitianos que entonces tenían talento sentían, bajo la odiosa ocupación extranjera, la necesidad de romper definitivamente con la imitación estéril de las corrientes estéticas importadas de París y de correr los riesgos y peligros de la gran aventura de una literatura y de un arte estrechamente articulados a las realidades y a los sueños de Haití. Por esa misma época, Normil Sylvain, uno de los nuevos talentos del país, hablaba de despertar en nuestros intelectuales el «gusto por la cultura nacional» y justificaba esa preocupación por el hecho de que «llegados después de siglos de literatura francesa, con la cabeza pesada, los oídos llenos de música escuchada, deban olvidarse las cadencias conocidas y sabias, las imágenes recibidas de los otros, leer en el libro de la naturaleza y descubrir el mundo con nuestros ojos». En «Así habló el Tío», Jean Price-Mars atropellando con fuerza los prejuicios y los tabús de la mediocre burguesía haitiana, osó descubrir Haití, el pueblo haitiano y su folklore, el vodú y su compleja mitología, con ojos nuevos e inteligentes. He ahí el verdadero mérito del libro, y es sin duda ello lo que hace su valor científico y literario y lo que aún lo hace digno de ser conocido fuera de nuestro país. Realizó brillantemente el primer inventario coherente de la herencia africana en Haití. Abrió el camino a numerosas investigaciones científicas, cuyo objeto deberían ser el vodú y el folklore haitianos. También tenía la gran virtud de proponer una nueva articulación de la expresión literaria y artística a las singularidades de la vida haitiana. Este esfuerzo de enraizamiento del pensamiento y del arte en nuestra realidad nacional, eran tanto más necesarios cuanto que los miembros de la oligarquía haitiana, en su mayoría arrodillados a los pies del ocupante yanki, manifestaban el más profundo disgusto respecto a todo lo que en Haití lleva la marca indiscutible de la civilización africana. Contra toda verosimilitud, los burgueses haitianos, sobre todo cuando eran mulatos, no cesaban de presentar a Haití

Price Mars Auch!

como no se sabe que «faro de la latinidad en América» y se dedicaban a una cacería cultural furtiva, cosmopolita e incolora, en los vagos dominios de las culturas dominantes del terrible occidente cristiano...

Sin embargo esta obra de Price-Mars, si bien esclarecía admirablemente los orígenes y las tradiciones africanas del pueblo haitiano, olvidaba estudiar nuestros problemas sociales y culturales en sus relaciones estrechas con el desarrollo de una sociedad diferenciada por la lucha de nuevas clases surgidas de la revolución que libera a Haití en 1804 después de más de doce años de acciones armadas contra el poder colonial francés. Price-Mars también perdió de vista el hecho de que el aporte africano mestizo en contacto con los elementos culturales dejados por la colonización francesa, integrado a una base económica nueva, removido por un largo proceso nacional, había dotado al pueblo haitiano de una formación psíquica, muy distinta, en sus rasgos esenciales, tanto de la cultura africana como de la francesa. Por no haber diferenciado claramente este fenómeno de mestizaje cultural, que también se manifiesta en el vudú, Price-Mars ha hecho posible las extrapolaciones extravagantes, las interpretaciones fantasiosas, las contorsiones ideológicas, a las que se han dedicado después en Haití los malos lectores de «Así habló el Tío», como Duvalier y los defensores de la negritud totalitaria. De este libro rico en observaciones a menudo justas, de análisis prudentes y sinceros, de observaciones pertinentes concernientes a la psicología del pueblo haitiano, ellos deducirían a toda prisa que es el factor étnico, racial, lo que fundamenta el carácter nacional de una cultura, y no las condiciones de desarrollo histórico propias a cada país. He ahí el carácter mistificador del concepto de la «negritud»

cuando niega la evidencia de la lucha de clases y de la diversidad de condiciones materiales de evolución, y considera la sensibilidad creadora de los pueblos negros como un bloque cultural homogéneo e intercambiable en sus manifestaciones expresivas. Esto es descuidar la importancia de las nuevas relaciones de clase que después de la Trata y de la abolición de la esclavitud, se constituyeron en Haití y en los otros países de América en formación multiracial. La herencia africana, tras una larga cohabitación con elementos culturales venidos de Europa, sumergida en una vida económica nueva, ha desembocado en una formación psíquica, en particularidades psicológicas, en formas de alienación, en estados de conciencia distintos en sus características y en sus contenidos de Africa a la vez que de Europa. A pesar de su cuna común, (Africa-Europa), las culturas de Haití, de Cuba, del Brasil, de la Guadalupe y de otros pueblos del Caribe, presentan características nacionales propias, en razón de su constitución histórica sobre territorios diferentes, en el seno de una vida económica y social que responde a factores no menos específicos. Para ser efectiva, y homogénea la comunidad de cultura supone comunidad de territorio, de idioma, de vida económica y de formación psíquica. Esto no contradice, sin embargo, la existencia de numerosos rasgos comunes en el fondo de la psicología de diversos pueblos de América cuya cultura nacional participa de la doble herencia africana y europea. Y entre estos rasgos, sin duda el más evidente y el más decisivo es el proceso de mestizaje cultural, al cual ha sido sometido durante largo tiempo la formación de nuestras respectivas culturas nacionales: es la existencia, en la historia de nuestras diversas y singulares culturas, de un proceso de elaboración sincrética

de elementos europeos, africanos e indios. *Los errores que frecuentemente se cometen cuando se trata de apreciar en su justo valor diversos aportes europeos, africanos e indios, habitualmente son el resultado de una falsa interpretación del conjunto de la cuestión nacional en un país subdesarrollado, de una incomprensión de las relaciones dialécticas e internas que existen entre los numerosos índices y factores que definen la categoría histórica que es la nación. Pues es evidente que no es el hecho de pertenecer a una misma raza, ni el color de la piel, la forma de la nariz o el espesor de los labios, ni el desenraizamiento brutal, la «diáspora» consecutiva a la Trata, lo que determina el carácter nacional de una cultura, sino las condiciones concretas de vida, las condiciones de desarrollo histórico propias de cada pueblo. En Haití, Africa manifiesta su presencia a través de un conjunto de percepciones, de representaciones, de reflejos, de particularidades psicológicas, de formas de alienación religiosa, de experiencias de trabajo, de tradiciones orales, de ritmos de danzas y de canciones que se traducen en el vodú, en el artesanado, en el cultivo de la tierra, en el folklore, en la estructura de la lengua que habla el pueblo haitiano (el créole) y en otras manifestaciones de la sensibilidad y de la vida psíquica del pueblo, que son el resultado de un largo proceso de mestizaje y de sincretismo culturales. Africa en primer término, Europa después, están presentes en la conciencia social y en las costumbres del pueblo haitiano como la expresión mestiza, sincrética, en perpetuo cambio, de las diversas condiciones de existencia social que los haitianos han conocido antes de la Trata, durante la época trágica de la esclavitud y bajo el régimen semifeudal y semicolonial producto de la revolución de 1804. Así, sería un grave error en cuanto a Haití se refiere (al igual que en cuanto se refiere a los otros países que participan de una doble herencia cultural) considerar separadamente, aisladamente, la* «cultura africana» *o la* «cultura francesa» *o también la* «cultura india». *Y es un error mucho más grave aún hablar de* «cultura negra» *o de* «cultura blanca», *o de otras categorías fantasmagóricas, inasibles, mistificadoras que aparecen en aquellos que, debido a su idealismo filosófico o a su egoísmo de clase, separan la evolución de las ideas del desarrollo económico y social propio de cada pueblo.*

II. *LA NEGRITUD EN EL PODER EN HAITÍ*

En Haití, todo una escuela de pseudo sociólogos que se ha titulado pomposamente «Escuela Histórico Cultural Les Griots»[1] *se ha dedicado a esta empresa de mistificación ideológica. Los hombres de esta siniestra «escuela», François Duvalier y los otros «tontons-macoutes» del espíritu que congestionan la Facultad de Etnología de Haití, siempre han saludado en Prince-Mars a su maestro en el pensar, su guía espiritual, su mentor intelectual, y siempre han considerado a «Así habló el Tío» como el primer manifiesto de su «negritud», el punto de partida de su concepción del poder, de su ideología política y de sus métodos terroristas de acción. «El eje de nuestra acción, escribían Duvalier y Lorimer Denis, ha estado constantemente orientado en el sentido de un detección metódica de los elementos biopsicológicos del hombre haitiano a fin de extraer de*

[1] La palabra griot indica en Africa Occidental al trovador encargado tradicionalmente de la difusión de las canciones, de los poemas y de los cuentos poupulares.

ahí la materia de una doctrina nacional, que por anticipación al proceso biológico del hombre haitiano apresuraría la fusión indispensable a la expansión del genio haitiano en todos los órdenes de la actividad humana». Traducido al lenguaje llano, esto querría decir simplemente que ellos entienden articular su acción política a un factor étnico, al concepto de la «negritud» que, todo a lo largo de la vida atormentada de la nación ha sido frecuentemente la forma asumida por la lucha de clases en las conciencias. Este concepto de la «negritud» fue en un momento dado de la historia de la descolonización, la respuesta afectiva del hombre negro explotado y humillado, frente al desprecio global del colono blanco. Lo mismo que el colono blanco, partiendo de su situación privilegiada en la sociedad esclavista y colonial, había epidermizado su pretendida superioridad biológica, de igual modo el negro en función de su condición de oprimido y de paria, su condición de hombre alienado en su propia piel, fue llevado, según una perspectiva totalmente distinta, a la epidermización de su lamentable situación histórica. Así la negritud, en su mejor acepción, era la operación cultural mediante la cual los intelectuales negros de Africa y de las dos Américas tomaban conciencia de la validez y de la originalidad de las culturas negro-africanas, del valor estético de la raza negra y de la capacidad de sus pueblos respectivos de ejercer el derecho a la iniciativa histórica que la colonización había suprimido completamente. La negritud, en su sentido más aceptable, hasta legítimo, era originalmente la toma de conciencia del hecho de que el proletariado negro está doblemente alienado: por una parte alienado (al igual que el proletariado blanco) en tanto que ser dotado de una fuerza de trabajo

que se vende en el mercado capitalista; por otra parte, alienado en tanto que ser de pigmentación negra, alienado en su singularidad epidérmica. *La negritud era la conciencia de esta doble alienación y de la necesidad histórica de superarla a través de una praxis revolucionaria. No hay que olvidar que por el hecho del dogma racista, a los ojos de la gran mayoría de blancos, el crimen permanente del negro (además de su situación de proletario) era el de* lesa-color. *Esta odiosa mistificación ideológica es todavía el arma a que se sigue recurriendo en los Estados Unidos, en Africa del Sur, en Rhodesia, etc., contra los negros. La singularidad epidérmica del hombre negro ó mestizo, en lugar de ser considerada por lo que es, es decir, una de las casualidades objetivas que pululan en la historia de la humanidad, se convierte en la conciencia de todos los negreros, de todos los racistas de la tierra en una* esencia maléfica, *en la señal de un mal absoluto del ser social del negro, en la marca y el estigma de una inferioridad sin remisión. Se dio una significación metafísica y estética tanto al color del negro como al color del blanco y se decretó para la eternidad, como un derecho divino, que sólo el «negro» es un hombre de color y que el «blanco» participa del privilegio de la luz, que como dice Sartre, la «blancura de su piel era la luz condensada», y que era su destino histórico esclarecer todo el resto de la humanidad con las virtudes luminosas de su piel. La preocupación comercial de* cosificar *al negro encuentra sus coartadas y sus pretextos en ese largo proceso colonial de epidermización de la situación histórica de los pueblos negros. «El concepto de negritud, escribe Fanon, era la antítesis afectiva si no lógica de ese insulto que el hombre blanco le hacía a la humanidad. Esa negritud lanzada contra el*

desprecio blanco se ha revelado en ciertos sectores con la única capaz de suscitar prohibiciones y maldiciones. Debido a que los intelectuales negros se encontraban ante todo enfrentados al ostracismo global, al desprecio sin crético del dominador, su reacción fue admirarse y cantarse...» La negritud, tanto en la literatura y en el arte como en la etnología y la historia, fue en sus comienzos una forma de rebelión legítima, un movimiento de idea una corriente de la sensiblidad noblemente opuesta a las manifestaciones del despreciable dogma racista en el mundo. Fue la colonización lo que con hierro, fuego y sangre había abierto en los flancos mismos de la historia universal la sangrienta contradicción blanco-negro, *para disimular y para justificar las relaciones de explotación económica. La negritud planteaba la necesidad de superar esa contradicción, no por una nueva operación mítica, sino a través de una acción, de una práxis revolucionaria colectiva. Desgraciadamente, con la mayor frecuencia el concepto de la negritud se utiliza como un mito que sirve para disimular la presencia en el escenario de la historia de burgueses negros que en Haití y en numerosos países de Africa se han constituido en clase dominante, y que como toda clase que oprime a otra, necesita de una mistificación ideológica para disimular la verdadera naturaleza de las relaciones establecidas en la sociedad. Actualmente en 1967, el concepto de negritud, encubre con la mayor frecuencia una operación mistificadora semejante, tanto en Haití como en Africa y en otras partes y se emplea con fines opuestos a los que legitimaron la aparición de este movimiento del espíritu y de la sensibilidad de los intelectuales negros de los dos continentes. En la actualidad, entre los mistificadores ya sean negros o blancos, la negritud implica la idea absurda de que el negro es un hombre dotado de una naturaleza humana particular, dotado de una esencia que no pertenece más que a él y que, en calidad de tal, está llamado, según un publicista como Janheinz Jahn,*[2] *a dar a Europa, y al occidente en general, no se sabe que «suplemento de alma» que necesitaría ahora la civilización occidental. Para el Presidente del Senegal, el poeta Leopold Sedar Senghor, «la emoción es negra, como la razón es helénica» y partiendo de esa afirmación absurda, opone la «espiritualidad africana», considerada como un bloque emocional, a la «racionalidad blanca», también considerada como un hecho global, monolítico. De este modo, todas las contradicciones de clase son diluidas en la abstracción de la negritud, y los burgueses negros de Africa y de América pueden, con toda seguridad, con la bendición del neocolonialismo, explotar a los trabajadores negros en nombre de una común espiritualidad. Esa misma igual concepción aberrante de la negritud la encontramos en la ensayista belga Lilyan Kesteloot*[3] *que ha hecho una tesis de doctorado que trata de demostrar que la «negritud es un en-sí», una esencia particular, un estado permanente que no es necesario superar. Lilyan Kesteloot, como otros «especialistas» europeos de la negritud, encierran al negro en su negrura y al blanco en su blancura. «El alma negra, escribe, así entendida, es de todos los tiempos y no ha sido 'superada' como lo ha pretendido Sartre y otros que fueron influidos por él. Como tampoco lo ha sido el alma eslava, el alma árabe, o el espíritu fran-*

[2] *Janheinz Jahn: «Muntu,* el hombre africano y la cultura neo-africana», (Edic. Du-Seuil).

[3] Lilyan Kesteloot: «Los escritores negros de lengua francesa: nacimiento de una literatura». Universidad Libre de Bruselas. Tesis de doctorado en Filología romana.

cés». Para Lilyan Kesteloot, la negritud es irreductibl Es una «psicología característica que se debe a una civil zación original, a cuyo elemento se añaden las cicatric de la 'Pasión' de la raza, que sin duda seguirán estana impresas durante largo tiempo en la memoria colectiva Para singularizar aún más al «negro» Lilyan Kesteloot preocupa por anunciar al mundo que «el africano es e pontáneamente poco sensible al espíritu cartesiano», y se va a creer esa lógica elemental e insolente, el african debe ser aún más espontáneamente alérgico a los métod marxistas de análisis y a la razón dialéctica. Todas est habladurías en torno al concepto de negritud, definen e realidad un inaceptable «sionismo negro», es decir un ideología que, lejos de articularse en una empresa revo lucionaria de desalienación y de descolonización de Afric y de las dos Américas negras, no logra ya disimular qu ella es una de las columnas que sostienen las astucias, la trampas y las acciones pérfidas del neocolonialismo. Frant Fanon tenía razón al decir que la «verdadera desaliena ción del negro implica una toma de conciencia de las rea lidades económicas y sociales. Pues si existe un complej de inferioridad ello se debe a un doble proceso: económic primero; y después por interiorización o mejor, por epi dermización de esa inferioridad». Para todos los negro oprimidos de Africa y de América, la superación de est doble proceso alienante, tiene un nombre e implica un actividad muy concreta: hacer la revolución. *Separad del contexto histórico de la revolución en el conjunto de Tercer Mundo, separada arbitrariamente de las exigencia inmediatas de la lucha tricontinental, global, de los pue blos subdesarrollados contra el imperialismo y el neocolo nialismo, la* negritud *se ha convertido en una noche donde todos los gatos son pardos... y en favor de la cual se trata de alejar a los pueblos negros del deber de hacer la revolución.*

III. LAS AVENTURAS DE LA NEGRITUD

Haití es actualmente el país en que mejor se pueden seguir las aventuras de la negritud, *porque nuestro país es el lugar del mundo en donde, como ha dicho Aimé Césaire ella «se ha puesto de pie por primera vez» y donde al presente ella es la ideología de que se nutre la tiranía más monstruosa de la historia contemporánea. Es por esto que una crítica del concepto de negritud, a la luz de la espantosa experiencia haitiana, puede tener una significación eficaz para todos los negros oprimidos del mundo.*

Se sabe que toda ideología, por su representación de lo real, por los objetivos que persigue, tiende a dar a las aspiraciones particulares de una clase, un valor imaginario. Marx llamó mistificación *a este proceso de deformación de la realidad. En Haití, los pseudo sociólogos como Duvalier, estudiando el papel de la negritud en nuestra historia nacional, siempre han considerado este concepto en sí mismo, en lugar de analizarlo en sus relaciones con la historia real de las relaciones sociales. Separando la cuestión racial del desarrollo económico y social de Haití, asignándole un carácter absoluto, mítico, han rebajado nuestra historia a una sucesión caótica de conflictos únicamente étnicos entre los mulatos y los negros quienes, desde los albores de nuestra primera independencia, han formado la oligarquía dominante del país. Esto es también lo que*

se produce cuando, en un plano más general, se separa dogma racista del desarrollo real de las diversas sociedad coloniales. De ahí se llega a considerar la historia de l pueblos colonizados como una sucesión de conflictos r ciales entre los «Blancos» y los «Negros». En el caso d Haití, la cuestión del color, lejos de ser el factor determ nante de la evolución de la sociedad haitiana, no ha sid más que la forma mistificadora que, en la conciencia d dos aristocracias rivales, sirve para disimular los interes y los móviles reales de la lucha de clases.

En Haití, el antagonismo entre mulatos y negros en cuentra sus orígenes históricos, su base económica y s cial, en la sociedad esclavista de Santo Domingo (nomb de Haití en la época de la colonización francesa). L mulatos, debido a que estaban ligados por la sangre a clase de los colonos blancos, formaban, ya en tiempos d la esclavitud, una casta privilegiada en relación a la gra masa de los esclavos negros. Legalmente eran libe tos u hombres de color libre. Gozaban de una situació jurídica que les permitía desempeñar un papel dinámic en la economía de la colonia. Esto los llevó de modo natu ral a querer ser ciudadanos completos y a compartir el po der con los colonos blancos. Estos últimos se opondría violentamente a esta aspiración. Entonces los mulatos s aliaron a la masa esclava (negra) que luchaba por la abo lición de la esclavitud, por una revolución que emanci paría a toda la sociedad colonial. Negros y mulatos for maron juntos un ejército de liberación nacional que, baj la dirección de Toussaint Louverture primero, y despué de Dessalines, Petion, Christophe, al cabo de una luch extremadamente violenta, se apodera del poder y echa a lo colonos franceses de la parte occidental de la isla. Inme diatamente después de la proclamación de la Independencia (1804) las peripecias de la revolución agraria enfrentaron las dos capas étnicas que habían dirigido la lucha de liberación nacional. Los mulatos se erigieron en herederos de los antiguos propietarios blancos y en numerosos casos no vacilaron en exhibir títulos de propiedad falsos. La capa dominante de generales y de oficiales negros no se los toleró. «Antes de tomar las armas contra Leclerc exclamó Dessalines (el general en jefe de la revolución), los hombres de color hijos de blancos no aceptaban en absoluto la sucesión de sus padres; ¿Cómo es que, después de haber echado a los colonos, sus hijos reclaman sus bienes? ¿No tendrán por tanto nada los negros, cuyos padres están en Africa?» Este drama agrario, puesto en evidencia por Dessalines, abrió en la vida nacional haitiana la contradicción mulato-negro que en la conciencia tanto de los burgueses mulatos como en la de los burgueses negros siempre ha desempeñado el papel ilusorio de cortina de humo que esconde los móviles verdaderos que hacen actuar a unos y a otros contra los intereses del pueblo haitiano. La fe en el color reemplaza al verdadero color de la dominación de unos y otros sobre la gran mayoría de haitianos que son negros. Esa cuestión de color es una realidad social muy importante de la historia de Haití. Es sabido que Marx al mismo tiempo que negaba el papel decisivo de los dogmas espirituales en el proceso histórico de una sociedad determinada, los consideraba, sin embargo, realidades sociales que si bien no pueden cambiar el curso general de la historia, tienen la posibilidad de modificar sus contornos, su ritmo, sus modalidades. Es por esto que la cuestión de color, «la ideología colorista» es una realidad social que en tanto que tal, ha influido en el desarro-

llo de nuestra historia nacional, y en ciertos moment de grave crisis social, ha modificado el ritmo y las mod lidades de la lucha de clases en el país. A partir de 194 siendo la sociedad haitiana presa de una crisis general, d bida fundamentalmente al embargo de la economía d país por los norteamericanos, la cuestión de color ocu de nuevo el proscenio en el escenario económico y pol tico, siempre para ocultar el contenido real de la lucha clases. Los pequeños burgueses negros como Duvalie quienes a partir de 1946, aliados a los latifundistas n gros y a los «compradores» mulatos controlan el pod político sirviéndose histéricamente de la «negritud», ha tratado de hacer creer a las masas negras que ellas está ahora en el poder y que la «revolución duvalierista» (sic es una brillante victoria de la «negritud». Todos los h chos monstruosos de la administración duvalierista, de de hace diez años, no hacen más que destruir a los oj del pueblo haitiano las imágenes engañosas de esa siniestr mitoligía. La espantosa dictadura de Duvalier ha lleva do a los haitianos a cambiar la idea que durante larg tiempo se habían hecho de ellos mismos. A sus ojos, Hai tí ha dejado de estar cuajada dentro de la figura mític que en la escuela, desde siempre, se ha impreso pacient mente en la conciencia de cada niño haitiano: ¡Haití, pri mera república negra de los tiempos modernos, patri ideal y mítica del hombre negro, cuna y paraíso de l negritud! *Los haitianos han descubierto con sufrimientos inauditos, que en un sistema semicolonial, el poder, y esté en manos de negros, de blancos, de mulatos o de in dios, sigue siendo invariablemente un instrumento de des humanización feroz del hombre y de sus sueños más hu mildes. Desde hace diez años más que nunca antes, los*

haitianos ven de lo que son capaces los hombres de piel negra o mestiza como ellos cuando defienden con hierro y fuego los intereses de una minoría de privilegiados y los de un imperialismo totalitario. Los haitianos se percatan del hecho de que la glorificación de no importa cuál raza, es un absurdo infinito que siempre encubre sangrientos desórdenes que atentan contra la especie humana. Los haitianos ven negros y mulatos tiranos, criminales, sinvergüenzas, obscurantistas nazis, tontons-macoutes, *porque precisamente ellos no tienen ninguna* esencia particular *y son burgueses como los otros, y a la hora de la dictadura terrorista del capital pueden ser culpables de crímenes tan espantosos como los que ayer cometía Hitler en los campos de concentración de Europa, o como los que cometen hoy en día los hombres del Pentágono yanqui en los dos Viet Nam. Naturalmente la tiranía de Duvalier ofrece una caricatura monstruosa de la negritud, y no hay que concluir por ello que este concepto estaba llamado fatalmente a desembocar en una empresa de aniquilación de la condicon humana. El socialismo es una doctrina de liberación del hombre, pero el* nacional socialismo *fue un instrumento de exterminación del hombre. Todo depende de la utilización que una clase social dominante haga de una ideología para disimular designios bajamente egoístas. Actualmente los burgueses negros que conservan sus privilegios por las intrigas del neocolonialismo en Africa y en América, se han apresurado a apoderarse del concepto de negritud para hacer de él su arma ideológica porque precisamente ellos saben que este concepto en un momento dado de la lucha contra la colonización, en los libros de Price-Mars, de Dubois, de Césaire, de Jacques Roumain, de Richard Wright, de Langston*

Hughes, de Claude MacKay, de Guillén, de Jacques Alexis, de Cheikh Anta Diop, de Frantz Fanon, etc., e concepto ha expresado con fuerza el doble carácter de alienación de los negros oprimidos. La toma de concien de los pueblos negros en este siglo, ha pasado por diver etapas ideológicas. Durante la primera etapa, en las ob de los etnólogos, de los sociólogos al igual que en la de escritores y artistas, la alienación del negro oprimido no define solamente por un conjunto de factores objetivos, pu el dogma racista definía la condición del negro por el fa tor del color, que si es objetivo a los ojos del blanco r cista, es vivido por la víctima del racismo con una doloro y cruel subjetividad. En el trabajador blanco la concienc de clase puede ser articulada únicamente a un criterio ec nómico objetivo, a la naturaleza de la ganancia capitalist pues el sentimiento de superioridad de clase que el burgu blanco manifiesta respecto al obrero blanco, no hace in tervenir un factor racial, no lo toca en su propia carn En el trabajo negro, sobre la conciencia de clase, p el hecho mismo de la empresa colonial y por las coartad que ésta se había forjado, se había inculcado una tom de conciencia racial. Esta es una realidad social *que nad puede negar y que ha encontrado su expresión literari artística, en el movimiento de la negritud. Como a l opresión económica y social de la colonización se habí añadido una opresión racial,* un mito que golpeaba al ne gro oprimido en su yo íntimo, que lo alienaba en su pie y en su corazón, y hasta en su sangre que se decía negra *es normal que el ser humano, que durante siglos ha su frido por siglos semejantes insultos a su humanidad, hay cedido con todas sus fuerzas telúricas a la tentación d dirigir contra el cielo oscuro la antorcha de su subje-*

tividad herida. Toda una rica literatura nació de esta operación que Jean Paul Sartre, en un célebre ensayo, «Orfeo Negro»,[4] *ha descrito como «un descenso a los infiernos esplendorosos del alma negra». Y Sartre añade: «Yo llamaría "Orfica" a esta poesía, puesto que este descenso infatigable del negro en sí mismo me hace pensar en Orfeo que va a reclamar a Eurídice a Plutón». Pero este texto excepcionalmente brillante de Jean Paul Sartre definía el concepto de negritud en 1948, es decir, hace de esto veinte años. En esa época, a donde quiera que se dirigiera la mirada podía verse que el Orfeo Negro era sobre todo cortador de caña, cocinero, barrendero, carbonero, limpiabotas, palafrenero, limpiador de letrinas, muchacho de mil empleos subalternos, brazos y músculos para cualquier cosa, para desembarrar todo, para enjuagar todo, para nivelar todo, por el bienestar de los colonos blancos. A donde quiera que se mirara, se veía al Orfeo negro sacando del fuego las castañas destinadas a la gran burguesía colonial blanca. En Africa el Orfeo negro no era presidente de la república, no rodaba en Mercedes Benz de lujo, no compraba acciones en las minas del Alto Katanga, no se juntaba con los peores aventureros y tontons-macoutes de la alta finanza internacional (mezcla belga, francesa, norteamericana, inglesa, germano occidental), para también apoderarse de acciones muy rentables a costa de la sangre vertida de Patricio Lumumba. ¡En veinte años el agua del Congo ha corrido bajo muchos puentes, y no es sólo con la gran poesía lírica de Aimé Césaire que la negritud ha descendido al mar! La negritud de Césaire era una paciencia dinámica que podía horadar «la carne del*

[4] Jean Paul Sartre: «Orfeo Negro, situaciones III», ediciones N. R. F., pág. 229.

cielo y de la tierra», era una explosión de la conciencia rebelde del negro oprimido. Era un devenir abierto sobre las exigencias concretas del movimiento de liberación nacional. Y Sartre, al final de su inolvidable ensayo planteaba la siguiente pregunta: «¿Qué sucedería si el negro despojándose de su negritud en beneficio de la revolución, no quisiera ya considerarse más que como un proletario? ¿Qué sucedería si no se dejara definir ya más que por su condición objetiva?». Veinte años después, la propia marcha de la historia da la respuesta a estas preguntas. Decimos a Jean Paul Sartre: ¡Mire a Cuba y tendrá la respuesta! Mire cómo la negritud se ha incorporado a la revolución socialista y cómo allí ha encontrado su superación a través de un proceso histórico en que el blanco y el negro y el mulato han cesado de ser opuestos unos a otros y donde el drama de su destino se ha desenlazado en una misma y esplendente verdad humana: la revolución. Este proceso real (y no ya solamente mítico) de descolonización, de desalienación, de todos los hombres colonizados, este proceso de humanización de las relaciones humanas tiene ahora por teatro tres continentes, y es solamente él, y no ya la negritud, lo que moviliza todas las paciencias de los pueblos subdesarrollados; es él lo que quita a todos los mitos sus encantos mágicos y perniciosos; es él la forma más alta de conciencia de sí, y permite al hombre colonizado negro, blanco, indio, amarillo, lanzar a la faz de la tierra el postulado supremo de la razón en el Tercer Mundo: ¡hago la revolución, y por tanto existo! *Es debido a que semejante postulado corresponde a una necesidad histórica universal que el* Tío Price-Mars, *a los 91 años, ha salido de su largo silencio culpable y ha hecho saber al tirano negro Duvalier que la única palabra que*

tiene un sentido humano ahora en Haití, es aquella que da razón a la indignación y a la rebeldía organizada del pueblo haitiano oprimido. Que se nos permita añadir que si hay un sitio donde el Orfeo negro es seguro que encuentre a la Eurídice que ha perdido, este no está ya en algún infierno mítico, sino en la revolución que es la única capaz de destruir, con la misma fuerza del pueblo, todos los infiernos que los hombres han construido para los hombres; en la revolución que es la única capaz de devolver a Eurídice a todos aquellos que la aman y la ansían; la revolución es el gran dios creador del hombre nuevo y del mundo liberado donde está llamado a vivir el nuevo Orfeo negro que como se sabe habla con el mismo acento que Ernesto Che Guevara quien, en su glorioso Testamento, ha dejado a los hombres del Tercer Mundo un radar para guiar la verdad y el sol hacia el corazón de todos los pueblos de la tierra. ¡El Orfeo negro será revolucionario o no será!

RENÉ DEPESTRE.

PREFACIO DEL AUTOR

Durante largo tiempo alimentamos la ambición de hacer resaltar a los ojos del pueblo haitiano el valor de su folklore. Toda la materia de este libro no es más que una tentativa de integrar el pensamiento popular haitiano en la disciplina de la etnografía tradicional.

Por una paradoja desconcertante, este pueblo que ha tenido, si no la más bella, al menos la más atractiva, la más conmovedora historia del mundo —la del trasplante de una raza humana sobre un suelo extraño en las peores condiciones biológicas— este pueblo experienta una molestia apenas disimulada, y hasta cierto sonrojo, cuando se le habla de su pasado lejano. Es que aquellos que fueron durante cuatros siglos los artesanos de la servidumbre negra en virtud de tener a su servicio la fuerza y la ciencia, han magnificado la aventura contando que los negros eran desechos de humanidad, sin historia, sin moral, sin religión, a los cuales había que infundir no importa como nuevos valores morales, una nueva investidura humana. Y cuando al favor de las crisis de transmutación que suscitó la Revolución francesa, la comunidad de esclavos de Santo Domingo se sublevó reclamando títulos que nadie hasta ese momento soñaba en reconocerles, el éxito de sus reivindicaciones fue para dicha comunidad a la vez que un engorro una sorpresa; engorro, por otra parte incon-

fesado, por la elección de una disciplina social, sorpr de adaptación de un rebaño heterogéneo a la vida esta del trabajo libre. Evidentemente el partido más sim para los revolucionarios en precariedad de cohesión nac nal era copiar el único modelo que se ofrecía a su inte gencia. Así pues, medianamente, insertaron la nueva agr pación en el marco dislocado de la sociedad blanca disper y, fue de este modo que la comunidad negra de Ha revistió el despojo de la civilización occidental al día guiente de 1804. Desde entonces, con una constancia q ningún fracaso, ningún sarcasmo, ninguna perturbación podido doblegar, esa comunidad se esforzó en realizar lo q ella creyó ser su destino superior moldeando su pensamien y sus sentimientos en acercarse a su antigua metrópol en paracérsele, en identificarse con ella. ¡Tarea absurda grandiosa! ¡Tarea difícil si jamás la hubo!

Pero es precisamente esta curiosa tentativa lo que Ga tier llama un bovarismo *colectivo, es decir la facult que se atribuye una sociedad de concebirse otra cosa q ella no es. Actitud extrañamente fecunda si esa socied encuentra en sí misma los resortes de una actividad cre dora que la eleve por encima de sí misma ya que entonc la facultad de concebirse otra cosa que ella no es se vuel un aguijón, un motor poderoso que la obliga a derrib los obstáculos en su camino agresivo y ascensional. Tent tiva singularmente peligrosa si esta sociedad entorpeci por los obstáculos, se atasca en los atolladeros de las im taciones chatas y serviles, porque entonces no parece apo tar ningún tributo en el juego complejo del progreso h mano y servirá tarde o temprano de seguro pretexto a l naciones impacientes de extensión territorial, ambicios de hegemonía para borrarla del mapa del mundo. Pese a l*

sobresaltos de rectificación y a las vaharadas de perspicacia, es por la ejecución del segundo término del dilema que Haití buscó un lugar entre los pueblos. Había la posibilidad de que su tentativa fuera considerada desprovista de interés y de originalidad. Mas, por una lógica implacable, a medida que nos esforzábamos por creernos franceses «de color», olvidábamos ser haitianos a secas, es decir hombres nacidos en condiciones históricas determinadas, que habían recogido en sus almas, como todos los grupos humanos, un complejo psicológico que da a la comunidad haitiana su fisonomía específica. Desde entonces todo lo que es auténticamente indígena —lenguaje, costumbres, sentimientos, creencias— se hizo sospechoso, tachado de mal gusto a los ojos de la clase refinada ebria de la nostalgia de la patria perdida. A mayor abundamiento, la palabra negro, antaño término génerico, adquiere un sentido peyorativo. En cuanto a la de «africano», siempre ha sido, es el apóstrofe más humillante que pueda ser dirigido a un haitiano. En rigor, el hombre más distinguido de este país prefiere que se le encuentre algún parecido con un esquimal, un samoyedo o un tunguso con tal de que no se le recuerde su ascendencia guineana o sudanesa. Hay que ver con que orgullo algunas de las figuras más representativas de nuestro medio evocan la virtualidad de alguna filiación bastarda. Todas las ignominias de las promiscuidades coloniales, los escarnios anónimos de los encuentros azarosos, los breves apareamientos de dos paroxismos se han vuelto títulos de consideración y de gloria. ¿Cuál puede ser el futuro, cuál puede ser el valor de una sociedad donde tales aberraciones de juicio, tales errores de orientación se han mudado en sentimientos constitucionales? Grave problema para que aquellos que reflexionan y

que tienen la tarea de meditar sobre las condiciones socia-
les de nuestro medio. En todo caso, cuán temeraria apare-
cerá al lector nuestra empresa de estudiar el valor del folk-
lore haitiano ante un público haitiano. Nuestra audac
se perfilará con mayor nitidez cuando confesemos que
bajo la forma de conferencias de divulgación que hemo
concebido el proyecto original del presente libro. En
coyuntura lanzamos el cebo de dos conferencias sobre la di-
visión del asunto que nos pareció el más accesible al públic
aficionado de frivolidades y menudencias. Para el resto
juzgamos más oportuno reservarle el marco de una mono-
grafía. Entonces modificamos el plan primitivo y unimos
cabo a cabo los ensayos aquí reunidos. Nos adelanta-
mos a confesar que de toda la materia del folklore la
modalidades de las creencias populares, sus orígenes, s
evolución, su modo de ser actual, las explicaciones cientí-
ficas que dimanan de su mecanismo han sido los problema
que más vivamente han solicitado nuestras investigaciones.
Es este el motivo por el cual dichas modalidades ocupa
un lugar destacado en este ensayo. ¿Son definitivas la
soluciones aportadas? No tenemos tal pretensión. El eterno
desvelo del espíritu científico es considerar sólo como pro-
visionales las conclusiones a las que llega el estudio de los
fenómenos de orden biológico de acuerdo con los métodos
y las conquistas más recientes de la ciencia. Al menos nos
hemos esforzado en utilizar los trabajos más doctos que
fuesen susceptibles de ayudarnos a comprender nuestro
asunto en sus modalidades esenciales. Deseamos que otros
profundicen más el surco y derramen una más amplia pro-
fusión de simientes...

Pero, se nos dirá, ¿para qué darse tanto trabajo a pro-
pósito de problemas menudos que sólo interesan a una muy

ínfima minoría de hombres, que viven en una muy ínfima parte de la superficie terrestre?

Acaso tengan razón los que tal dicen.

Sin embargo nos permitiremos objetar que ni la exigüidad de nuestro territorio, ni la endeblez numérica de nuestro pueblo no son motivos suficientes para que los problemas que ponen en evidencia el comportamiento de un grupo de hombres sean indiferentes al resto de la humanidad. Además, nuestra presencia sobre un punto de este archipiélago americano que hemos «humanizado», la brecha que hemos abierto en el proceso de los acontecimientos históricos por plantar nuestro lugar entre los hombres, nuestra manera de utilizar las leyes de la imitación para tratar de darnos un alma a préstamo, la desviación patológica que hemos infligido al bovarismo de las colectividades concibiéndonos otros que no somos, la incertidumbre trágica que tal tentativa imprime a nuestra evolución en el momento en que los imperialismos de toda laya enmascaran sus apetencias bajo apariencias de filantropía, todo ello otorga un cierto relive a la existencia de la comunidad haitiana y, antes de que la noche nos sorprenda, sería útil recoger los hechos de nuestra vida social, fijar los gestos, las actitudes de nuestro pueblo, por humilde que éste sea, compararlos a los de otros pueblos, escrutar sus orígenes y situarlos en la vida general del hombre sobre la tierra. Son ellos los testigos cuya deposición no puede ser omisible para juzgar el valor de una parte de la especie humana.

Tal es, en último análisis, el sentido de nuestra empresa, y cualquiera sea la acogida que se le reserve, queremos que se sepa que no nos llamamos a engaño de su insuficiencia y de su precariedad.

Pétionville, 15 de diciembre de 1927.

CAPÍTULO I

¿Qué es el folklore?

Nuestra respuesta a esta interrogación se inspirará, en parte, en trabajos copiosos y sabios que han ilustrado el nombre de Paul Sebillot y a los cuales él ha consagrado las búsquedas más pacientes y la sagacidad más penetrante.

El término folklore, expone Sebillot de acuerdo con William J. Thoms, está compuesto por dos palabras sajonas «folklore», literalmente «folk» significa «pueblo», «lore» significa «saber», es decir: *the lore of* the people: la sabiduría popular.[1]

«Es difícil de explicar —continúa William J. Thoms— qué ramas de conocimientos deben ser comprendidas bajo ese título genérico. El estudio del folklore se ha extendido mucho más allá de su concepción original. En un amplio sentido puede decirse que ocupa en la historia de un pueblo una posición que corresponde a la que la famosa ley no escrita ocupa en comparación de la ley codificada y se le puede definir como una historia no escrita. Además, el folklore es la historia no escrita de los tiempos primitivos. En el curso del desarrollo de la vida civilizada mu-

---

1 Paul Sébillot: *El folklore. Literatura oral y etnográfica tradicional.* París, 1913.

chas de las antiguas maneras, costumbres, observancias
ceremonias de tiempos pasados han sido desechadas por l
capas superiores de la sociedad convirtiéndose gradualmen
en las supersticiones y las tradiciones de las clases baja

»Se puede decir que el folklore engloba toda la 'cul
tura' del pueblo que no ha sido empleada en la religión ofi
cial o en la historia de la civilización por extrañas y grosera
costumbres, de supersticiosas asociaciones con los anima
les, las flores, los pájaros, los árboles, los objetos locales,
con los acontecimientos de la vida humana; comprend
la creencia en la brujería, en las hadas y en los espíritu
las baladas y los dichos proverbiales que se atribuyen a l
calidades particulares, los nombres populares de las colina
de los ríos, de las cavernas, de los túmulos, de los campo
de los árboles, etc... y de todos los incidentes análogos.

»En la vida salvaje, todas estas cosas existen no com
supervivencias sino como partes actuales del estado mism
de la sociedad. Las supervivencias de la civilización y
'status' del folklore de las tribus salvajes pertenecen p
igual a la historia primitiva de la humanidad...»

Al circunscribir el dominio de la nueva ciencia, el cond
de Puymaigre ha resumido, en 1885, las razones por l
que se le ha denominado folklore: «Folklore comprend
en sus ocho letras, dice, las poesías populares, las tradicio
nes, los cuentos, las leyendas, las creencias, las supersticio
nes, los usos, las adivinanzas, los refranes, en una palabr
todo aquello que concierne a las naciones, su pasado, s
vida, sus opiniones. Era necesario expresar esta multitu
de temas sin perífrasis y se utilizó una palabra extranje
ra a la que se convino en dar una muy vasta acepción...

He aquí pues expuestos de acuerdo con calificadas re
ferencias el objeto y la extensión de la ciencia que nos ocu

pa. Pero si dicho objeto, como acabamos de verlo, consiste sobre todo en recoger y agrupar hechos masivos de la vida popular con el fin de revelar su significación, mostrar el origen o el símbolo, si la mayor parte de esos hechos descubren un cierto momento, una etapa de la vida del hombre sobre el planeta, la primera explicación provisional y aventurada de problemas que él ha debido confrontar, si, por otra parte, dichos problemas no existen más que al estado de supervivencias en ciertas sociedades como para señalar la profundidad y la antigüedad de creencias primitivas, si constituyen, a nuestro antojo, el espejo más turbador donde se refleja la comunidad de origen probable de todos los hombres sea cual sea el orgullo que ellos hagan valer, en la hora actual, ¿no es interesante buscar por qué materias eventuales nuestra sociedad podría concurrir al enriquecimiento de esta parte de la etnografía y, llegado el caso, no podríamos intentar aportar un breve juicio sobre el valor de tal contribución?

En otros términos, ¿la sociedad haitiana tiene un fondo de tradiciones orales, de leyendas, de cuentos, de canciones, de adivinanzas, de costumbres, de observancias, de ceremonias y de creencias que le son propios o que se ha asimilado imprimiéndoles su huella personal, y si es así, si dicho folklore existe, cuál es su valor desde el doble punto de vista literario y científico?

He aquí el problema que nos hemos planteado escribiendo estos ensayos. Pero como bien se piensa, los múltiples aspectos del tema, la abundancia de las informaciones, su carácter embrollado, la novedad misma de la empresa dificultaría nuestros esfuerzos y los conduciría a un fracaso seguro si no tuviéramos el firme propósito de limitar de antemano nuestro campo de acción eligiendo en la masa

confusa de los materiales tales datos que sean representativos de nuestro folklore.

Sabemos bien a qué reproches de arbitrariedad nos exponemos.

Mas (¿no es cierto?) si conforme al sentir de Leibnitz, sólo hay ciencia de lo general, no se podría clasificar sin elegir, no se podría elegir sin categorizar.

Por lo demás se nos ofrecían dos métodos. O bien establecer la amplia lista de nuestras leyendas, observancias, costumbres, etc..., consagrándoles una descripción detallada —lo cual sería provechoso pero provocaría en el lector la más viva y legítima impaciencia— o bien elegir entre esos hechos aquellos que nos parecieran tener un carácter de símbolos o de tipos y buscar en qué nos son propios, en virtud de qué son desemejantes o análogos a aquellos que han sido recogidos en otras sociedades menos civilizadas o más refinadas que la nuestra. En los límites que nos hemos impuesto, es este último método de etnografía comparada el que hemos adoptado.

II

Hemos admitido precedentemente que el folk-lore se compone de las leyendas, de las costumbre, de las observancias, etc... que forman las tradiciones orales de un pueblo. En lo que concierne al pueblo haitiano, se podría resumirlas todas o casi todas diciendo que ellas son las creencias fundamentales sobre las cuales se han inscrito o superpuesto otras creencias de más reciente adquisición.

Unas y otras libran una lucha sorda o áspera cuya apuesta final es el dominio de las almas. Pero es sobre todo en ese dominio que el conflicto reviste aspectos diferentes según que el campo de batalla se erija en la conciencia de las masas o en la de las minorías. Ahora bien, en verdad, no sé cuál de esas dos entidades sociales ocupa la mejor situación en ese estrecho punto de vista si se considera que los de abajo se avienen lo más simplemente con el mundo o con la yuxtaposición de creencias o con la subordinación de los más recientes a los más antiguos y llegan a obtener así un equilibrio y una estabilidad muy envidiables. Por el contrario las clases cultivadas pagan un pesado tributo a esos estados de conciencia primitivos que son perpetuos motivos de asombro y de humillación para todos aquellos que llevan su estigma, pues ni la fortuna, ni el talento que, combinados o aislados, pueden contar como otros tantos rasgos de distinción para marcar la jerarquía social, no constituyen obstáculos contra la intrusión posible de tales o más cuales creencias pueriles y obsoletas, y como éstas exigen ciertas prácticas exteriores, ocurre que las almas que son afectadas padecen de una ansiedad, y de una angustia susceptibles de volverse trágicas por instantes.

Este estado de transición y de anarquía de las creencias es una de las características más curiosas de nuestra sociedad. De ahí provienen el terror y la repugnancia que se experimenta al hablar de aquellas en buena compañía.

¿Debo excusarme aquí? ¿No debemos someter todos los problemas de la vida social al tamiz del examen científico?

¿Y no es así solamente que llegaremos a disipar los errores, a atenuar los malentendidos, a responder en fin de manera satisfactoria a las solicitaciones de nuestra curiosidad tan a menudo embargada por las inquietudes de pretendidos misterios?

Pero aún antes de desarrollar las consecuencias en las cuales vienen a desembocar las premisas expuestas, clasifiquemos por series las preguntas poniendo en primera línea de nuestro examen una selección de cuentos y de leyendas.

¡Cuentos y leyendas!

¿Existirá un pueblo que posea una cosecha más rica que el nuestro?

¿Conocen ustedes otro pueblo cuya imaginación haya inventado más diabluras, llanezas, malicias y sensualidad en sus cuentos y leyendas? ¿Y quién de entre nosotros puede olvidar esas interminables y desopilantes historias del «Tío Bouqui y de Ti Malice» con que fue acunada nuestra niñez?

¿Son esos cuentos verdaderos productos autóctonos o son sólo reminiscencias de otros cuentos y de otras leyendas venidas de períodos anteriores a la servidumbre? ¿Nacieron en nuestro suelo como nuestro *créole* mismo, productos heterogéneos de transformación y de adaptación determinados por el contacto del amo y del esclavo?

Ambas hipótesis son fácilmente justificables y es posible descubrir en los elementos constitutivos de nuestros cuentos, supervivencias lejanas de la tierra africana tanto como creaciones espontáneas y adaptaciones de leyendas gasconas, célticas u otras.

En primer lugar veamos el marco y las circunstancias en las que decimos aquí nuestros cuentos.

Requieren el misterio de la noche como para acolchar de intento el ritmo de la narración y situar la acción en el reino de lo maravilloso. Y en efecto, en las noches claras, en el momento en que «Lapin está de guardia» (como se dice en el Norte, para expresar la limpidez de un cielo

tachonado de estrellas) que el orgulloso «lector» requiere la atención de su auditorio.

¿Y por qué la elección de la hora es reservada exclusivamente a la noche? ¿Es un tabú? Sí, sin duda, puesto que la transgresión de la regla conllevaría una terrible sanción. En efecto, es tradicional que decir un cuento en pleno día puede causar la muerte del padre o de la madre de quien lo relata, o de cualquier ser querido. ¿De dónde viene ese tabú? ¿De Africa o de Europa?

«Los viejos bassutos (pueblo del Africa autral) pretenden que si se dicen los cuentos de día, sobre la cabeza del narrador caerá una calabaza o su madre será convertida en cebra». He aquí un punto de partida para el Africa.[1]

Pero también en Irlanda hay la creencia de que los cuentos narrados de día atraen la desgracia.[2]

¿De qué lado pues habrá que buscar el origen de nuestra costumbre? ¿En Africa? ¿En Europa?

Por otra parte, nosotros empezamos nuestros cuentos por un «cric» al que el auditorio responde con un «crac». Esta tradición nos llega directamente de la época colonial. Dicha tradición es propia de los marinos bretones y está muy extendida en toda Bretaña y ya se sabe que hemos tenido un gran número de bretones en Santo Domingo.

Sin embargo, desconfiemos.

En la costa de esclavos, el narrador anuncia también su relato por un «alo» al cual el auditorio responde «alo».

¿No habría en nuestra preferencia del primer modo de expresión mas que una simple substitución de palabras sin haber habido por ello una pareja mutación de costumbres?

Lo creemos sin esfuerzo puesto que, de modo general,

1 Paul Sébillot: *loc. cit.*
2 Idem.

modificamos la morfología de los cuentos de que nos apoderamos aún antes de actuar sobre los materiales de que ellos están hechos. Es así, por ejemplo, que para imponer al cuentero un número determinado de relatos, al «cric-crac» sucede otra interrogación:

¿Time, Time?

Entonces, según que el narrador esté más o menos bien dispuesto a gratificar a la asamblea con uno o más relatos, accede a la demanda contestando: «Madera», o «Madera seca».

Y el diálogo prosigue:

—¿Cuánto darle?

—Nada, o bien 1, 2 o más.

Parece que este modo de probar las buenas disposiciones del narrador sea muy de nosotros. A pesar de pacientes investigaciones no hemos encontrado hábitos análogos en otros pueblos. Lo mismo ocurre con la moraleja que es la última fase del relato y que permanece invariable.

III

¿Qué vale la materia misma de nuestros cuentos?

Opinamos que lo menos que se puede decir es que ella es extramadamente diversificada. Si se hace un estudio estricto de la misma no será raro encontrar temas en donde los géneros más variados se codean: la epopeya, el drama, el sainete y la sátira. Parece ser, sin embrago, que estos dos últimos géneros dan la nota dominante por ser expresivos de nuestro estado de ánimo. Por otra comicidad y la sátira de nuestros cuentos resal- mucha frecuencia, no en la trama del relato, que es siempre simple e ingenuo, sino en el realismo y en lo pintoresco de los personajes.

Así pues, el relieve de los caracteres resaltará, más o menos, según que el narador esté más o menos dotado y anime su papel de una vida más o menos intensa. Dicho de otro modo, es preciso que el narrador represente su personaje, aptitud difícil de adquirir si tenemos en cuenta el modo de formación compleja de los personajes. Todo contribuye a ello, la naturaleza en pleno es llevada a escena: el cielo, la tierra, los hombres, los animales, los vegetales, etc. Estos personajes se expresan en parábolas y en sentencias. Casi siempre revisten un carácter de símbolos. Tal es, por ejemplo, la concepción de *Bouqui* y de *Ti Malice*. Se ha dicho justamente que estos dos héroes inseparables, son el uno la personificación de la bestia mansa, de la Fuerza ininteligente y cordial, en tanto que el otro es la personificación de la Astucia.

Evidentemente de todo eso hay en *Bouqui* y *Ti Malice*, pero asimismo estimo que hay otra cosa. Nos parece probable que, históricamente hablando, *Bouqui* es el tipo del «negro bozal» recientemente importado de Africa a Santo Domingo cuya torpeza y estupidez era objeto de innúme- ras bromas y de implacables burlas de *Ti Malice*, personifi- cación del «negro criollo» generalmente considerado como más mañoso y hasta un tanto ladino.

Por lo demás el término «Bouqui» parece ser una simple deformación de «Bouriqui», nombre génerico que lleva hacia el siglo XVII una tribu de la Costa de los granos, algunos de cuyos componentes eran importados fraudulentamente a Santo Domingo por los ingleses. Se dice que eran indisciplinados y no se avenían con el régimen colonial.

¿No habrán ellos aportado, por sus extravagancias y por el lado inasimilable de su temperamento tan distinto de los otros negros prontamente fundidos en la masa indistinta de los esclavos, los principales elementos de que está hecho el personaje Bouqui?

Y a causa de ello, ¿no habrían sido ellos las víctimas designadas a las burlas de los otros? Sea como fuere, la significación del símbolo ha debido evolucionar a medida que el recuerdo del régimen colonial se atenuaba en la tradición popular; y, es sólo ahora que nos parece representativo de una cierta fuerza hecha de paciencia, de resignación y de inteligencia, tal como es posible de desentrañar su expresión en la masa de nuestros campesinos montañeses.

Por otra parte, Bouqui y Ti Malice pueden muy bien ser nombres transpuestos de animales.

Todos sabemos qué lugar ocupan los animales en la formación de los personajes de fábulas, de cuentos y de leyendas en toda la superficie del globo. Recuérdese el papel asignado al compadre Zorro, coplero consumado, consumado maestro en engañifas, y el pobre Baudet limitado, estúpido, «incrustado en su envoltura irracional» y a pesar de ello tan mansa criatura, que el genio de La Fontaine ha sacado de cuentos prehistóricos de la vieja Europa para inmortalizarlos en sus fábulas.

¡Cómo! —se nos dirá—, ¿vamos a establecer una comparación entre tales fábulas y nuestros cuentos? Veo algo más que una comparación, hay quizás una filiación entre ellos.

¿No resulta singular que, en lo concerniente a la denominación de los personajes, nuestros campesinos del Norte

llamen indiferentemente a Ti Malice «Compadre Conejo» o «Señor Ti Malice»?

¿Pero, además, nuestros congéneres de América no han elegido también el conejo o la liebre como emblema de la astucia? ¿En la mayor parte del continente negro, no es considerada la liebre como el tipo genial de la sutileza mientras que el antílope caracteriza la idiotez y la bobería?

Por otra parte, no es curioso que Sir Harry Johnstone uno de los más sabios africólogos ingleses, en su magnífico libro sobre Liberia,[1] apunta que hay una notable similitud de factura en todos los cuentos en que los animales son tomados como héroes; y que dichos cuentos dicen en toda el Africa negra, del Senegal al país de los zulús, de la Colonia del Cabo al Sudán egipcio; que son de la misma familia que los del Africa del Norte; que provienen de la misma fuente que las fábulas de Esopo del Mediterráneo oriental; que hay una sorprendente semejanza en la estructura, en la elección del tema de los cuentos africanos y de los cuentos de las clases populares de los países de Europa tal como han llegado a nosotros en las deliciosas versiones del bajo alemán y del valón...

¡Ah! de qué glorioso parentesco pueden ufanarse nuestro Bouqui y su impagable compadre Ti Malice.

Uno y otro son los voceros de nuestras cuitas y de nuestras tristezas, uno y otro son significativos de nuestros hábitos de asimilación. No hay que burlarse demasiado de ellos y sobre todo no hay que menospreciarlos. No hay que avergonzarse ni de la cara bobalicona del uno ni de la trapacería del otro. Son, a su manera, lo que la vida nos ofrece en todo el mundo de estupidez, de vanidad

[1] Sir Harry Johnnstone: *Liberia,* 2 volúmenes.

pueril y de cautelosa habilidad. Uno y otro son representativos de un estado de espíritu muy cerca de la naturaleza sin duda, no por que son negros, sino por haber sido amasados en la más auténtica arcilla humana. Por tanto nos deben ser queridos por haber contentado largamente nuestra niñez, y porque, hoy todavía, hacen brotar la primera chispa de curiosidad en la imaginación de nuestros retoños, y en fin por satisfacer en éstos ese gusto de lo misterioso que es uno de los magníficos privilegios de nuestra especie.

Sin embargo ellos no son ni las más pintorescas creaciones de la imaginación popular como tampoco la más sabrosa expresión de sus chocarrerías, y ello es fácil de ver en los matices procaces que se adjudican a algunos animales de nuestro pueblo para animar las ficciones de que son parte integrante.

¿Conocen ustedes la aventura que tuvo "Macaco" cierto día?

Encaramado en lo alto de un árbol, al borde del camino, Macaco observaba la multitud de campesinos que se encaminaban hacia el mercado del pueblo.

Iban todas sus simpatías hacia una pobre mujer que, aunque un poco atrás de los campesinos caminaba sin embargo a pasitos rápidos, diligente bajo su bulto. Macaco quizás si hasta sentía un poco de lástima, pues de suyo malicioso e incluso pícaro, adivinaba en la cara despejada de la campesina que ésta pensaba sacar maravillosos beneficios de la enorme calabaza que llevaba en la cabeza.

¿Y de qué estaba llena la calabaza?

Tal era la pregunta que Macaco se hacía. Y su imaginación iba volando mientras la campesina caminaba bajo el peso de su calabaza.

Ahora bien, justamente al pie de la encina en que Macaco encaramado trataba de averiguar el pensamiento humano, la pobre mujer tropezó con una piedra y de pronto la calabaza cayó, y se rompió, dejando deslizarse en napas doradas la miel que contenía.

—¡Dios mío! ¡Qué desgracia! dijo la campesina desolada...

Macaco oyó y retuvo.

De las dos palabras sólo conocía una.

Conocía bien al buen Dios, del que tenía que sentirse agradecido por haberlo creado a él, a Macaco, un tanto a semejanza del hombre, acaso como a manera de un subprimo. Pero hasta ese momento no conocía todavía la desgracia.

Bajó pues prontamente de su observatorio y sin pérdida de tiempo se apresuró a ponerse en contacto con esa cosa que parecía tan preciosa.

Prudentemente olisqueó la materia, después la degustó...

—¡Caramba! Es suculento, se dijo. Y al momento Macaco resolvió ir en busca del buen Dios para que el Creador le regalara un poco de desgracia.

Partió, caminó y caminó, atravesó muchas sabanas, y, en fin, a la caída de la noche

Llegó ante una puerta cerrada,
Bajo la cual se filtraba una claridad misteriosa,
Era el lugar sagrado, era el recinto terrible.

. . . . . .

Detrás de la puerta se oye el Hosanna...

Los ángeles se quedaron estupefactos del paso temerario de Macaco.

Como Dios estaba conferenciando, fue el arcángel San Miguel, por ese entonces jefe del protocolo celestial, quien recibió al augusto visitante y le entregó, de parte del Pa-

dre Eterno, un pesado saco y recomendándole de manera expresa y formal de no abrirlo sino en mitad de una de las sabanas que Macaco acababa de atravesar.

Macaco, alegre como unas Pascuas, contento, partió entusiasmado.

No bien hubo llegado al sitio designado satisfizo su curiosidad.

¡Horror!

¡El saco no contenía más que un perro!

Macaco se alejó de allí como alma que lleva el diablo. ¡Ay! El perro, buen corredor, le siguió de cerca, calentando con su aliento el trasero del curioso impenitente. En verdad, fue una carrera inenarrable en su desenfrenamiento fantástico.

Por fin, gracias a sabias estratagemas, Macaco despistó al tan incómodo compañero de viaje y llegó a la casa de un Hougan.[1]

—¡Uf! Doctor, por favor, dadme algo que me permita librar al universo de esa cochina ralea que es la raza de los perros.

Figúrese usted... y contó su infortunio.

—Quiero ayudarte, replicó el hougan. Después de todo es muy sencillo. Basta que me traigas... «tal cosa de tal modo»... de un perro, no importa cuál, del primero que te encuentres. ¿Me entiendes? Y antes de que el gallo haya cantado tres veces, te aseguro que no quedará un perro, ni uno solo en toda la tierra.

—¿Nada más que eso? Pero, entonces, digamos que es cosa hecha, dijo Macaco.

[1] El hougan es el nombre del sacerdote en la religión del *vaudou*. Es, al mismo tiempo, un médico muy escuchado en las campiñas haitianas.

E inmediatamente se puso en campaña.

Dos días, después tres, después cinco pasaron antes de que Macaco reapareciera en casa del hougan, llevando un recipiente cerrado.

El curandero lo destapó, olió el contenido y dijo a su huésped:

—Escucha, amigo mío, «esto» tiene no sé qué perfume que me parece reconocer. ¡Ah! Te prevengo. Si «esto» viene de un perro morirán todos los perros; pero si «esto» viene de un Macaco morirán todos los Macacos.

—¡Por favor, doctor, por favor!... Su observación me preocupa. A la verdad, no estoy seguro del corcho que usted acaba de romper. Concédame unos minutos... y le prometo que sabremos a qué atenernos.

Macaco partió lleno de ansiedad y nunca más volvió. Y he ahí por qué el perro y Macaco, dos hermanos en inteligencia, siguen siendo enemigos irreconciliables.

IV

¿Y cómo contar, qué lenguaje hablar si fuera preciso relatar la aventura, rica en libertinaje, de maese sapo, que está de novio y en instancia de casarse?

Sería preciso que el «lector» entendiera el latín y acaso sería preciso —según la fábula el sapo es lisiado— que simulara con un compañero la ejecución de ese duo singular cuyo ritmo lascivo no le es ahorrado a los oyentes del cuento por los narradores.

De cualquier modo, los cuentos, a pesar de su carácter delicioso, de su aire desgarbado y rocambolesco, pertenecen, de hecho, a una muy elemental categoría de lo

maravilloso. Son, por naturaleza, sin pretensiones ni suficiencia.

¡Oh! ¡Situados mucho más alto en la escala de valores están nuestros héroes de leyenda! Estos dioses se apropian tal lujo de detalles y de precisión en la vida real, se muestran de una tal arrogancia en las explicaciones que nos ofrecen de los fenómenos naturales, que, a pesar de la burla espesa con la cual nos tratan, tenemos que hacernos violencia para no concederles un rápido testimonio de verosimilitud.

¿Ejemplos?

¿Se trata de explicar cómo el hombre se encontró tan diversificado sobre el planeta y por qué los haitianos seguimos tan atrasados en la marcha del progreso? La leyenda contará que cierto día, habiendo terminado Dios la obra de la Creación, citó ante su trono al Blanco, al Mulato y al Negro y poco más o menos les dijo lo que sigue: —Pues bien, quiero dotar a cada uno de ustedes de aptitudes especiales. Expresad vuestros deseos, os complacére al punto. El Blanco incontinenti solicitó la dominación del mundo por la sabiduría, la fortuna, las artes y la ciencia. El Mulato pidió parecerse al Blanco —que por lo demás era ponerse un poco detrás— pero cuando llegó el turno del Negro, el relato alcanzó su más alta comicidad.

—Y tú, mi amigo, dijo el buen Dios, ¿qué quieres?

El Negro se intimidó, balbuceó algo ininteligible, y, como el buen Dios insistía, el Negro hizo una pirueta y acabó por decir:

—No necesito nada. Soy el servidor de esos señores.

Y he ahí por qué seguimos estando detrás...

¿Se trata, por el contrario, de estigmatizar la audacia imperturbable de Haití-Thomas,[1] su ardor irresistible de correr en pos hasta de oficios desproporcionados a sus capacidades, su incurable inclinación por los maleficios? La leyenda dirá que el abate M... uno de nuestros primeros sacerdotes indígenas, murió siendo cura de Petión-Ville. Como había sido un santo varón fue derecho al Paraíso donde lo acogieron calurosamente.

Durante días y días formó parte del coro de los ángeles que allá arriba alaban la gloria del Creador. Pero, a la larga, el buen cura acabó por aburrirse. Visitó todo el Paraíso, bostezó, callejeó y siguió aburriéndose de lo lindo. Un día, harto de todo, le confesó sus cuitas al buen Dios que se mostró afligido.

—¿Qué quieres hacer?, le dijo el buen Dios.

—¡Oh! sólo hay un medio de impedirme sentir la nostalgia de la tierra y es darme una «plaza» aquí y no hay más que una que yo me sienta digna de ocupar, la de San Pedro, llavero celestial.

El buen Dios le amonestó paternalmente demostrándole la imposibilidad de sus deseos...

El abate M... se puso muy triste mas no por ello se dio por vencido.

Una mañana, San Pedro al empezar su tarea, notó algo insólito en la puerta del Paraíso. Alfombraba el suelo una amalgama de *«feuillages»*,[2] *«d'lo repugnance»*,[3] de *«maíz tostado»* y de otros ingredientes.

Cometió la imprudencia de rechazar con el pie la extraña ofrenda. Inmediatamente fue presa de tan vivos do-

1 Nombre legendario que los haitianos se atribuyen.
2 Sinónimo de maleficio.
3 Idem.

lores en los miembros inferiores y de una súbita inflamación, que todo el Cielo se trastornó. Pero, al ver la cara gozosa, el aire de satisfacción del abate M..., el buen Dios comprendió que era él el autor del desaguisado y por tanto culpable de un acto indigno de un morador del Paraíso. Fue maldecido y arrojado en los infiernos.

Y he ahí por qué jamás tendremos un clero indígena.

V

A decir verdad, la leyenda no siempre habita tales cimas, no obstante que ella trate a grandes y a humildes con la misma familiaridad y el mismo buen humor. Es así que la leyenda ilustró con glosas trágicas la vida de los precursores y fundadores de nuestra nacionalidad. Toussaint Louverture, Dessalines, Petión, Christophe tanto como Dom Pedre, Mackandal, Romaine-la-Prophetese han suministrado inmensos materiales a la leyenda. De ellos la imaginación popular ha extraído fábulas fantásticas e incluso algunas de nuestras más tremendas supersticiones.

Es el caso que cuentos y leyendas han encontrado en el lenguaje criollo un modo de expresión de una fineza y de una acuidad de penetración totalmente imprevisibles.

Y es aquí que nuestra capacidad de asimilación y nuestra facultad de adaptación se han trocado en poder de creación.

¿Es el criollo un lenguaje del que se pueda sacar una literatura original por la cual se consagrará el genio de nuestra raza? ¿Deberá ser un día el criollo la lengua haitiana como hay una lengua francesa, italiana o rusa? ¿Pueden hacerse desde ahora tales prácticas pedagógicas lo mismo que nos servimos en un problema de tales términos conocidos para llegar al descubrimiento de otros términos en potencia?

Difíciles e interesantes preguntas que fatalmente encontraremos en el curso de este ensayo sin que ni siquiera tengamos el tiempo suficiente para profundizar su discusión.

En todo caso no costará esfuerzo convenir en que, tal cual, nuestro criollo es una creación colectiva emanada de la necesidad que, en otro tiempo, experimentaron señores y esclavos para comunicarse; por consiguiente, ostenta la huella de los vicios y virtudes del medio humano y de las circunstancias que lo han engendrado; es un compromiso entre las lenguas con madurez ya adquirida de los conquistadores franceses, ingleses y españoles y de los idiomas múltiples, rudos e inarmónicos de multitudes de individuos pertenecientes a tribus recogidas en distintos lugares del continente africano e importadas en el horno de Santo Domingo. No es sin embargo el lenguaje criollo ni el «negrito» del que abusa muy a menudo la imaginación complaciente y servil de los trotamundos, ni la lengua codificada que quisiera hacer desde ahora la impaciencia de los doctrinarios de gabinete. Por el momento es el único instrumento del que nuestras masas y nosotros nos servimos para la expresión de nuestro mutuo pensamiento; instrumento primitivo en muchos aspectos, pero de una sonoridad y de una delicadeza de toque inapreciables. Tal como es, idioma, dialecto, *patuá*, su función social es por tanto un hecho del que no está en nuestras manos desentendernos. Gracias al criollo es que nuestras tradiciones orales existen, se perpetúan y se transforman, y es por su intermedio que podemos esperar llenar un día el foso que hace de nosotros

y del pueblo dos entidades aparentamente distintas y a menudo antagónicas. ¿Se ve pues la importancia que reviste el criollo en el estudio de los problemas a que ahora nos consagramos?

El criollo, a quien sabe oírlo, es lengua de gran sutileza. Calidad o defecto, ese carácter deriva menos de la nitidez de los sonidos que expresa que de la profundidad insospechada de los equívocos que insinúa por los sobrentendidos, por tal inflexión de voz y sobre todo por la mímica de la cara de quien se está sirviendo de él. Es por lo que el criollo escrito pierde la mitad de su sabor de lengua hablada; es acaso por lo que el folklore haitiano no ha hecho florecer una literatura escrita. Por lo demás, en el criollo la imagen brota a menudo por una simple repetición de sonidos análogos que, al crear la onomatopeya acentúa la musicalidad del idioma. Tales son los ejemplos que nos presenta la palabra «*tchatcha*» tan expresiva del chasquido que producen las hojas y las vainas secas de la acacia, y la palabra *voun-vou* que da el zumbido producido por los élitros del escarabajo nasicórneo. Por lo demás, si hiciera falta un cúmulo de pruebas para hacer resaltar la ingeniosidad del lenguaje criollo, bastaría citar tal o cual refrán, desconcertante a propósito, cuya aplicación a nuestra tentativa no carecería ni de sabor ni de actualidad.

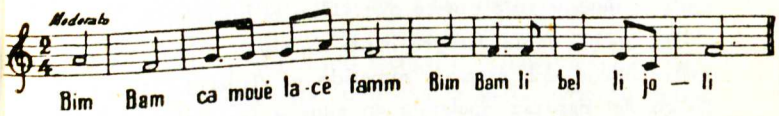
¿No es cierto que:

«¿Saber hablar bien no significa pensar bien. La tontería es un peligro?»

Pues bien, a pesar de esta fisonomía especial, insidiosa de nuestro *patuá*, sucede sin embargo que el pueblo no encuentra el instrumento sonoro a su gusto puesto que subraya el interés de sus cuentos intercalando en ellos estribillos asonantados, e incluso la mayor parte de esos relatos no son, en último análisis sino largas melopeas. Las más de las veces esas melopeas muestran una gracia indecible. Sostienen la acción por su cadencia, sea que ellas marquen la marcha progresiva hacia una conclusión predeterminada, sea en fin que sigan el ritmo en sus contornos más caprichosos. Existe, en ese género, una fábula de un gusto marcadamente picante.

Se trata de la prohibición con que se castigaba a cierto país muy lejano y cuyo acceso le estaba prohibido por siempre a las mujeres.

Un día, la curiosidad tentó a una mujer que no retrocedió ante el horror de un disfraz masculino para violar la regla e introducirse en la ciudad. Pero las campanas vigilaban y muy pronto, en un carrillón de alarma, ellas descubrieron el artificio:



De todos modos es una lástima que el cuento, muy caprichoso, no nos diga la continuación de los sucesos. Apostaría que tan pronto como los hombres vieron que la desconocida era una mujer y se percataron sobre todo, de que era bonita, se sometieron a su imperio, lo que por otra parte no era sino el menor homenaje rendido a la omnipotencia de su seducción.

Además, se sabe que la mujer desempeña un papel preponderante en las reuniones donde se canta y donde se cuenta. Si no siempre es ella el corifeo, es, al menos, un

personaje de primerísimo orden al que el auditorio asigna la denominación de reina cantatriz, de reina eterna si alguna vez existió, teniendo en cuenta el lugar destacado que el canto, bajo todas sus formas ocupa en la vida de nuestro pueblo. A este respecto, estimo, en verdad, que se podría definir muy justamente al pueblo haitiano como un pueblo que canta y sufre, que padece y ríe, que baila y se resigna. «Del nacimiento a la muerte, la canción está asociada» a toda su vida. El pueblo haitiano canta con la alegría en el corazón y con lágrimas en los ojos. Canta en el furor del combate, bajo la lluvia de la metralla y en la brega de las bayonetas. Canta la apoteosis de las victorias y el horror de las derrotas. Canta al esfuerzo muscular y al descanso tras el trabajo. Canta el optimismo indesarraigable y la oscura intuición de que ni la injusticia, ni el sufrimiento son eternos y que por añadidura nada es desesperante puesto que «Dios es bueno».

El pueblo canta siempre, canta sin tregua. ¡Ah! cantos melancólicos del esclavo sometido y flagelado bajo el látigo del capataz apelando en ellos a la justicia inmanente; cantos inflamados, rugidos incontables, corazón bravío de los muertos de hambre sublevados que el desafío a la muerte en la asonada de Vertières lanzando la estrofa sublime:

Grenadiers à l'assaut!
Ça qui mouri zaffaire à yo!
Non point manman nan point papa!
Grenadiers à l'assaut!
Ça qui mouri zaffaire à yo!

Marsellesa de gloria que en la noche fulgurante de la *Crete a Pierrot* impresionó al ejército francés por vuestra violencia y vuestra grandeza. ¡Oh!, cantos melancólicos de los heridos que murieron por la libertad de la raza y su reintegración en la eminente dignidad de la especie; nanas acariciadoras que murmuran labios de ternura para aplacar las perretas de los niños; rondas infantiles que desfruncen la inquietud naciente de los pequeñuelos hacia la comunión universal, y vosotros, nocturnos litúrgicos de los creyentes conturbados por el enigma del universo y confundidos en adoración ferviente de fuerzas indomeñables, cuplés satíricos que flagelan a los fantoches del día y desenmascaran el fariseísmo de políticos a la moda; himnos de amor y de fe, sollozos conmovedores de Cleopatras y de Safos enloquecidas; en fin, vosotros todos, que habéis, en épocas lejanas o cercanas, alimentado el sueño, exaltado el espíritu, engrandecido la acción, calmado el dolor, vosotros todos que fuisteis el pensamiento alado, un momento fugitivo de la conciencia de mi pueblo, ¿que no esté en mi mano recogeros piadosamente en deslumbrante fronda para componer la gesta inmortal donde la raza retomará el sentido íntimo de su genio y la certidumbre de su indestructible vitalidad?...

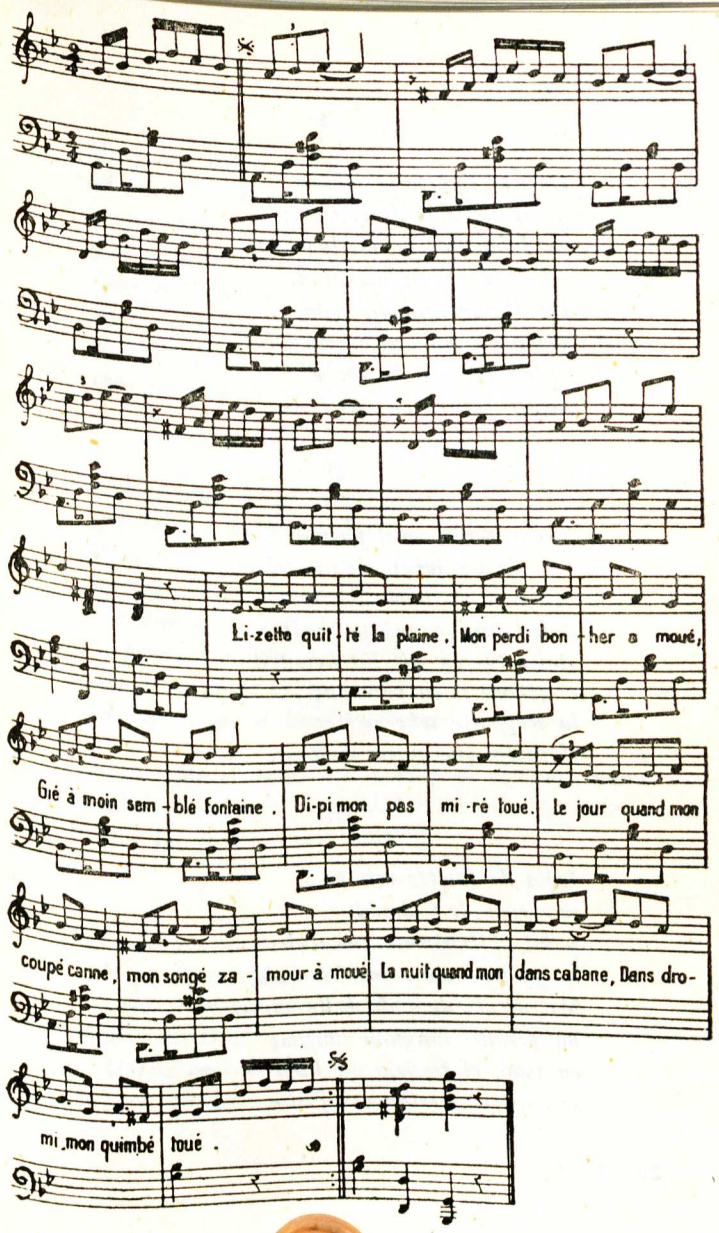
¡Ay, vanos deseos! ¡Impotente ambición!... De todas nuestras tradiciones populares, la canción es aquella que se pierde con la más desagradable perseverancia porque es, en primer lugar, una tradición oral. No creo nos haya llegado ni una sola de las canciones que debieron mitigar la crueldad de las horas de la servidumbre colonial. Pero sin duda habrán tenido un cierto encanto amargo si nos remitimos a las coplas parecidas que forman los especímenes más originales del folklore de los negros norteamericanos.

Pero, en fin, de la época colonial sólo han sobrevivido algunas coplas satíricas y algunas endechas de amor que podemos espigar aquí y allá en los viejos cronicones. He aquí, remontándonos a los primeros días de la Independencia, un espécimen de canción política:

¡Ea, pues! esos mulatos
antaño tenidos por cobardes,
¿saben batirse
atrincherados en los bosques?
Esos negros que los siguen
¿os ponen en fuga?
¡Viva la Independencia!

¡Bravo Dessalines,
Dios guía tus pasos!
Geffrard en línea recta
no te abandonará.
Férou, Coco Herne,
Cangé, Jean Louis François
en los Cayos os cercan
¡evacuad, franceses!

Remontándonos un poco más, citaremos dos bellas canciones de amor. Desdichadamente sus tonadas no nos han llegado. Por eso el señor Lamothe, el delicioso músico de tantas melodías evocadoras de horas encarnadas o melancólicas, ha accedido a petición nuestra, a dar un nuevo ajuste a las tiernas coplas de Lisette:



I

Dejaste Lisette la sabana
y mi dicha se desvaneció;
en doble fuente mis lágrimas
sobre tus pasos manaron.
De día sembrando caña,
sueño en tus dulces encantos,
en mi cabaña de noche
sueño contigo en mis brazos.

II

Encontrarás en el pueblo
más de un joven mequetrefe,
con arte su boca destila
dulce pero engañosa miel;
¡no creas en sus intenciones!
engañoso es su corazón;
la serpiente sabe imitar
al ratón que quiere devorar.

III

Lejos de Lisette mis pasos
se alejan de Calindá
y mi cinturón de cascabeles
languidece sobre mi bambula.
Mi mirada de toda bella mujer
no percibe ninguna sonrisa;
en vano el trabajo me llama,
mis sentidos están atrofiados.

IV

Me quemo como el leño,
mi pierna no es más que una caña;
ningún plato le gusta a mi boca,
y el licor se cambia en agua.
Cuando pienso en ti, Lisette,
mis ojos se inundan de lágrimas,
mi razón lenta y absorta
cede en todo en mis dolores.

V

¿No es muy cierto hermosa mía
que falta muy poco para tu vuelta?
¡Oh, vuelve a mí siempre fiel
creer es menos dulce que sentir!
No demores demasiado,
es para mí mucho dolor;
ven a librar de su encierro
al pájaro que el hambre devora.

También bajo el signo del amor y en el modo menor que se exhala la tristeza de la mujer abandonada, Moreau de St-Méry ha recogido esta canción:

I

Cuando vuelva mi tierno amigo
le prodigaré locas caricias.
¡Ah! el placer que gustaremos
será eterno...
Mas se hace tarde.
¡Ay! ¡Ay!

II

No cantéis pajaritos
mientras mi corazón tenga penas,
pero si mi amigo vuelve
cantad, cantad como la sirena...
Silencio, ¡Ay! ¡Ay!
Mi amigo no me ha llamado...

III

Si mi amigo ya no quiere volver
pues moriré.
¡Ah! Su corazón no debiera olvidar
a Lisette que él llamaba su amante...
¿Alguna noticia?
¡Ay! ¡Ay!
Mi amigo sigue estando lejos.

IV

¿Por qué me abandonásteis?
Piensa en ello amigo mío.
No hay ninguna mujer
que sea más bella que yo.
Si encuentras una
que tenga más atractivos que yo.
Tómala... Inútil será
y siempre me añorarás.

Tal cual, adornada de gracias anticuadas, esta canción es la hermana de la inmortal *Choucoune*, la *marab* de Oswald Durand, y traduce en ecos amargos la que

de aquella que espera siempre al infiel. ¿No es acaso el mismo sentimiento que inspirará la redondilla del poeta de «Invernaderos»:

¿Y si volviera un día
qué le he de decir?
Dile que lo esperé
hasta morir...

Mas por interesantes que sean las tradiciones orales sobre las cuales hemos echado un vistazo, por sugestivas que parezcan, sólo son una muy ínfima parte de esa materia confusa que es nuestro folklore.

En él ocupan las creencias la expresión más aparente y más representativa. Estudiarlas no sólo en sus manifestaciones actuales sino en sus orígenes próximos y lejanos, aislarlas del simbolismo de que están envueltas, compararlas a otros estados de conciencia, en otros pueblos, es la tarea que acometeremos en las páginas que siguen.

CAPÍTULO II

LAS CREENCIAS POPULARES

Ningún estudio parece más digno de tentar la ambición de un observador que aquel que abrazaría el conjunto de los fenómenos psicológicos designados bajo el nombre genérico de creencias populares. Sin duda, entran en ellas muchos elementos heterogéneos tales como supervivencias y amalgamas de costumbres antiguas cuyo sentido íntimo se nos escapa en la actualidad: empirismo inicial de técnicas y de conceptos jurídicos, ensoñaciones de teósofos, prácticas de medicastros, todas ellas tentativas por las cuales se esbozan las primeras disciplinas científicas, pero asimismo sacrificios de brujerías y picardías charlatanescas que señalan el grado en que la ignorancia choca con los misterios de la naturaleza. ¿Qué son, en definitiva, todas esas modalidades de creencias populares que se agrupan, se aglutinan para surgir en manifestaciones de confianza y de piedad? ¿No revelan inquietudes a las cuales ninguna criatura humana tiene el poder de sustraerse ante los enigmas que nos asaltan de la cuna al sepulcro? ¿No constituyen otras tantas manifestaciones a las que se adhieren espíritus muy cerca del estado natural para aceptar como nuestro magnificente título de nobleza esta curio-

sidad con que somos abrumados ante la parte de lo desconocido y acaso de lo incognocible que desborda nuestro universo? En resumen todas nuestras creencias populares descansan sobre actos auténticos de fe y se concretan, a fin de cuentas, en una religión que posee su culto y sus tradiciones.

Con el objeto de discutir el valor de dichas proposiciones, tratar de mostrar la exactitud y la veracidad nos disponemos a hacer su examen. Y nos detiene, en el umbral mismo de este estudio, una cuestión previa.

Acabamos de exponer que las prácticas de las cuales se trata son hechos de creencias y se resumen en actos de fe que implican la adhesión a una religión. ¿Cuál es esta religión? ¿Sería el *Vaudou*?[1] Admitiendo que sea posible —y creemos demostrable la hipótesis— de referir todas nuestras creencias populares a otras tantas modalidades de la fe en el *Vaudou*, ¿puede considerarse a este último como una religión?

Nada nos parece más propio para elucidar este problema previo que ponernos antes de acuerdo sobre el alcance y la significación de los términos de que nos servimos. Esta operación preliminar tendrá al menos la ventaja de desbrozar el campo de la discusión de todo equívoco.

¿Y ante todo, qué es la religión?

La naturaleza particular de este estudio nos impide extendernos largamente sobre las definiciones que los filósofos y los teólogos han dado de la religión. Nos limitaremos a buscar y a retener entre las acepciones propuestas aquellas que, por simplificación, encierran lo esencial que es susceptible de encontrar en la universalidad del sentimiento y de los fenómenos religiosos. Es nuestro criterio adoptar una explicación suficientemente amplia de manera que satisfaga a la vez las exigencias de las religiones más complejas y que al mismo tiempo contenga el simple residuo al cual puedan referirse las formas más elementales del fenómeno y de los sentimientos religiosos.

Apartaremos de entrada la definición que usualmente se da de la religión, esto es, que viene del latín «religio, religare», es decir religar, a fin de extraer de esta etimología la simple conclusión que la religión es el vínculo esencial «que religa la divinidad al hombre». (Esta etimología nos parece enteramente dudosa).[1]

Parecen darnos la razón la etnografía y la historia. ¿No existen grandes religiones donde la idea de dioses y de espíritu está ausente o, donde al menos, sólo desempeña un papel secundario y borroso?[2] Es este principalmente el caso del budismo. El budismo, dice Burnouff, se sitúa en oposición al brahamanismo como una moral sin dios y un ateísmo sin naturaleza. «No reconoce dios de que ningún hombre dependa», dice Barth. Su doctrina es absolutamente atea y por su parte Oldenberg lo llama «una religión sin dios». En efecto, todo lo esencial del budismo se contiene en cuatro proposiciones que los fieles llaman las nobles verdades.

La primera propone la existencia del dolor como ligada al perpetuo fluir de las cosas; la segunda muestra en el deseo la causa del dolor; la tercera hace de la supresión del deseo el único medio de suprimir el dolor; la cuarta enu-

1 La ortografía de la palabra no ha sido fijada. El lector tendrá la oportunidad de encontrar dichas variantes en el curso de la obra.

1 Orphéus.

2 Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa.*

mera las tres etapas por las cuales hay que pasar para llegar a dicha supresión; es la rectitud, la meditación, en fin, la sabiduría, la plena posesión de la doctrina. Franqueadas estas tres etapas se llega al término del camino, a la liberación, a la salvación por el Nirvana.

Tales son los elementos fundamentales del budismo al menos en su origen. No se pretende que esta religión no haya evolucionado hacia un tipo cultural de adoración encarnado en un dios personal que fue el mismo Buda. Hemos simplemente querido destacar que si una gran religión como el budismo ha podido nacer y vivir durante un cierto tiempo en su pureza original de acuerdo con un concepto enteramente laico, la definición de la religión dada más arriba, es decir que ella es un lazo entre la divinidad y el hombre, excluiría al budismo del marco de las religiones y que dicha conclusión sería paradójica. Así pues eliminaremos por ser demasiado característico de las religiones arribadas a un término de una alta evolución, la aceptación que hace de la religión el símbolo de la dependencia de un hombre a un ser o seres espirituales. La idea adoptada por la escuela sociológica de Durkheim contiene el pensamiento mínimo que buscamos. Establece, todos están de acuerdo en ello, que todas las creencias religiosas conocidas, ya sean simples o complejas, presentan un mismo carácter común: ellas suponen una clasificación de cosas reales o ideales que se representan los hombres en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos distintos que traducen las palabras de profano y sagrado. La división del mundo en dos dominios comprendiendo uno todo lo que es sagrado, el otro todo lo que es profano, tal es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas,

las leyendas son o representaciones o sistemas de representación que expresan la naturaleza de las cosas, las virtudes y los poderes que les son atribuidos, su historia y las relaciones de unos con los otros y con las cosas profanas. Pero, por cosas sagradas, no debe entenderse simplemente esos seres personales que se denominan dioses o espíritus; una roca, un árbol, una fuente, un guijarro, un pedazo de madera, una casa, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada. Un rito puede tener ese carácter; incluso no existe el rito que no lo tenga en cierto grado. Hay palabras, fórmulas que no pueden ser pronunciadas sino por boca de personajes sagrados; hay gestos, movimientos que no pueden ser ejecutados por todo el mundo. En resumen, lo sagrado y lo profano forman dos categorías distintas cuyo signo diferente reside en carácter opuesto y absoluto de una y otra categorías. Que dicho carácter se manifieste por la representación de un ser espiritual único o de seres espirituales «tales al menos como el hombre depende de ellos y tenga que temer o esperar algo de ellos, que pueda esperar su ayuda y asegurarse el concurso»[1], que el hombre dedique a ese ser un culto de amor y de veneración en su corazón o traduzca su sentimiento en un culto público y exterior, no es difícil reconocer en dichos rasgos sumarios las manifestaciones de piedad que han desembocado en los tipos de las religiones monoteístas y de las que el catolicismo es uno de los ejemplos más grandiosos. Que, de otra parte, el hombre encuentra en la contemplación y la abstinencia, en la práctica de la caridad, en la humildad y en la inmolación exterior, la ocasión de acceder a la santidad y a la beatitud que lo liberan de las

[1] Bricourt: *En qué punto está la historia de las religiones.*

miserias y servidumbres de la carne incluso sin evocar una intervención exterior, el budismo en su nacimiento nos ha ofrecido el testimonio de una religión sin dios.

En fin, que el hombre desarmado en su ignorancia ante las fuerzas de la naturaleza, les dedique una veneración hecha de temor y de sumisión, o que sus relaciones cotidianas con las cosas le lleven a clasificarlas en categorías con las que conviene buscar la alianza o temer la hostilidad, tal actitud nos conducirá hasta las formas más elementales del fenómeno y de los sentimientos religiosos tales como los primitivos nos ofrecen ejemplos innumerables y sugestivos. Esta última actitud es lo que justifica el verso de Estacio:

> «*Primus in orbe deos fecit timor, ardua coelo*
> *Fulmina dum caderent....*»[1]

En todos los casos, se tendía a demostrar por tres tipos de religiones —procediendo de lo simple a lo complejo— que la fórmula que hemos adoptado, por sumaria que sea la explicación suministrada, es bastante rica para contener en su significación general, lo esencial del sentimiento religioso. Queremos decir que, despojado del simbolismo con que se enriquece al paso que crece en el corazón humano y al paso que el hombre progresa en cultura y civilización, el sentimiento religioso se reduce al mínimo en un conjunto de reglas, en un sistema de escrúpulos cuya malla se hace cada vez apretada y de la observancia de los cuales depende nuestra felicidad actual o futura, sea que

[1] «Los dioses nacieron primero del miedo cuando, terrible, del cielo caía el rayo.» El verso es de Estacio, que lo tomó de Petronio. El mismo pensamiento ha sido desarrollado ampliamente por Lucrecio en *De Rerum Natura.*

esa felicidad derive de nosotros mismos, sea que la hagamos derivar de un ser espiritual o de seres espirituales que velan sobre nosotros.

II

Y ahora, a la luz de esta definición, ¿nos será permitido explorar en qué cumple el *Vaudou* las condiciones de una religión?

El *Vaudou* es una religión porque todos sus adeptos creen en la existencia de seres espirituales que viven en algún sitio en el universo en estrecha intimidad con los humanos cuya actividad dominan.

Estos seres invisibles constituyen un Olimpo innumerable formado de dioses. Los más grandes de entre ellos llevan el título de Papa o Gran Maestro y tienen derecho a homenajes particulares.

El *Vaudou* es una religión porque el culto dedicado a sus dioses exige un cuerpo sacerdotal jerarquizado, una sociedad de fieles, templos, altares, ceremonias y, en fin, toda una tradición oral que es cierto que no ha llegado hasta nosotros sin alteración, pero gracias a la cual se transmiten las partes esenciales de dicho culto.

El *Vaudou* es una religión porque, a través del cúmulo de leyendas y la corrupción de las fábulas, se puede entresacar una teología, un sistema de representación gracias al cual, primitivamente, nuestros ancestros africanos se explicaban los fenómenos naturales y que yacen de modo latente en la base de las creencias anárquicas sobre las

cuales reposa el catolicismo híbrido de nuestras masas populares.

Nos adelantamos a una objeción que se consume por ser formulada. Muchos se preguntan, sin duda, cuál es el valor moral de tal religión, y como la educación religiosa de ellos está dominada por la eficiencia de la moral cristiana hacen de la misma el patrón de su juicio. A la luz de tales reglas, no puede surgir en el pensamiento de lo que así proceden sino una condena irremisible del *Vaudou* como religión, ya que no sólo se le reprocha ser inmoral, sino que se le declara francamente amoral. Y como no podría existir una religión amoral, no puede aceptarse que el *Vaudou* sea una religión. Tal actitud sería algo peor que una injusticia intelectual, sería una negación de inteligencia. Pues, en fin de cuentas, se sabe que todas las religiones tienen su moral y que ésta frecuentemente está en relación estrecha con la evolución mental del grupo donde dicha religión nació y se enraizó. Sin duda, se sabe de tal o más cual religión —por ejemplo, el cristianismo— que ascendió de golpe a una altura moral que sería muy difícil superar. Pero, sin entrar en consideraciones cuyo desarrollo desbordaría el marco de este modesto estudio, sabemos que el cristianismo ha surgido en un terreno ampliamente preparado a la eclosión de esta magnífica cultura. Aunque en sus orígenes fue predicado a los humildes del pueblo de Israel, había en el aire, por así decir, tal fermentación religiosa determinada principalmente por esta esperanza mesiánica que el alto pensamiento de los grandes profetas había inculcado en los medios judaicos, había en las disputas de las sinagogas tal cúmulo de graves ideas debatidas por los doctores de la ley, la filosofía griega había ejercido tal influencia en los maestros del pensamiento judío que cuando Cristo apareció, considerando aquí su advenimiento sólo desde el punto de vista histórico y apartado de toda mística, significó, de alguna manera, la concreción, el último término de un proceso cuyo punto de partida se remonta a la ferviente piedad de los beduinos que Moisés tuvo la misión de conducir hacia la tierra prometida. No deja de ofrecer interés el señalar que si partiera del pensamiento de Moisés al de Jesús, sería factible demostrar cuánto se ha depurado y ennoblecido la moral cristiana, igual que el oro sale de la ganga. Y en efecto, hay algo más opuesto que la sentencia judía: ojo por ojo y diente por diente, y la sublime exaltación del amor que el Galileo ha predicado en acto y en amor cuando decía a sus discípulos que el primero y el último mandamiento de Dios es que debemos amar a nuestro prójimo como a nosotros mismos? ¿No es este pensamiento el que San Pablo ha expresado con su «elocuencia abrupta» cuando escribió a los Corintios: «Aunque hablara todas las lenguas de los hombres y de los ángeles, si no tengo caridad, no soy más que un bronce sonoro, un címbalo retumbante.» Que si por tanto en vez de considerar la moral cristiana en su pureza y trascendencia tal como ella se revela en la doctrina evangélica, nos remitiéramos a sus orígenes o al pensamiento lejano del que deriva, estaríamos menos tentados de hacer de dicha moral cristiana un patrón de comparación. En resumen, si no queremos considerar «que nuestra moral es la moral», veremos que las sociedades primitivas son constreñidas por un código muy estrecho de coacciones y de obligaciones, todas de origen religioso que, por su aplicación extensiva, dominan la vida privada y pública y expresan de manera terminante la idea que dichas sociedades se forman de la moral.

¿Tales coacciones, tales obligaciones existen en el *Vaudou*? ¿Quién osaría negarlo?

De la cuna a la tumba, el adepto al *Vaudou* está prisionero en las estrechas mallas de una red de prohibiciones: prohibición de dejar expirar un plazo determinado sin sumergir al recién nacido en un agua lustral cuidadosamente compuesta por el *hougan* que consagra el niño a la divinidad capaz de preservarlo del maleficio de los malos espíritus y ampararlo contra «la influencia de las enfermedades sobrenaturales»; prohibición de pronunciar el nombre de «bautismo» del niño en voz alta en ciertas circunstancias, sobre todo por la noche;[1] interdicción de hacer cualquier gesto irreverente en las cercanías de las fuentes donde residen «los Espíritus»; respeto debido a los viejos depositarios de tradiciones; prohibición de matar y de robar; obligaciones anuales de participar mediante un acto cualquiera en los sacrificios del culto, interdicción del incesto; interdicción a los padres de seguir el carro fúnebre de sus hijos fallecidos y guardarles luto bajo la forma de ropa negra; interdicción de enterrar los cadáveres sin haberlos previamente lavado con la ayuda de una composición de la que sólo el gran sacerdote posee el secreto; interdicción de enterrar a los muertos sin proveerlos de ciertos talismanes con los que pueden servirse contra una posible resurrección o asimismo de los que necesitaran en su supervivencia bajo una forma cualquiera, sea en calidad de almas en pena, sea por metempsícosis en cualquier otra individualidad humana, etcétera.

En conclusión, todas esas costumbres, todas esas prohibiciones de las que sólo ofrecemos aquí un pequeño número, se resumen en un código de tabús a los que el individuo se somete con un miedo reverencial por lo demás muy curioso. Mas, si es cierto que la moral privada y pública es la hija emancipada del tabú que, por definición, es un conjunto de escrúpulos, ¿cómo puede objetarse al *Vaudou* de no tener su propia moral? Parece estar desprovista de ella porque, a pesar nuestro, la juzgamos en función de un tipo de moral más elevada, adecuada a nuestra concepción de la vida, porque en fin juzgamos la moral del *Vaudou* como una superstición injuriosa para nuestro ideal de civilización. Si en vez de considerarla en comparación de la moral cristiana, la juzgáramos en su valor intrínseco, veríamos por la severidad de las sanciones a las cuales se expone al adepto que infringe «la ley», cómo esta moral exige una disciplina de la vida privada y una concepción del orden social a los que no faltan ni sentido ni pertinencia.

Así se comprendería cómo, en un momento dado, ella fue bien eficaz para frenar los instintos del individuo en una cierta medida y preservar la disolución de la comunidad.

Otro aspecto y por cierto muy serio es la objeción que se hace al *Vaudou* cuando se dice que está maculado de magia y de brujería.

De buen grado la aceptamos, pero a condición de admitir que es singularmente difícil delimitar la frontera donde termina la religión y donde empieza la magia. Pues,

[1] Encontramos el mismo tabú en la inmensa mayoría de los pueblos primitivos. Es lo que explica Lévy Bruhl en *La mentalidad primitiva*. El nombre para los primitivos, dice, no sirve solamente para designar a los individuos. Es una parte integrante de la persona, participa de ella. Si se dispone de él también se es dueño de ella. Entregar el nombre de un hombre es entregarlo a él mismo.

en fin de cuentas, si la magia se concibe como el poder que se atribuye un individuo sobre las fuerzas naturales, ya pronuncie ciertas palabras, ya efectúe ciertos actos o ciertos gestos en virtud de los cuales cree poder realizar lo que desea —y es lo que se llama la magia imitativa cuyo ejemplo clásico es el poder supuesto entre nosotros, en los jimaguas o en el más pequeño de los hijos de una madre de hacer caer la lluvia con sólo pronunciar tal fórmula ritual y haciendo derramar agua sobre los árboles en tiempos de gran sequía— sea en fin que el individuo se crea capaz de ejercer a distancia un influjo sobre la vida de sus semejantes sometiendo a tal o más cual operación misteriosa la ropa, uñas cortadas, cabellos, dientes o cualquier otra cosa que pertenezca al sujeto, y es lo que se llama magia simpática en realidad si la magia es la autoridad que se confiere el individuo y gracias a la cual él se cree en disposición de disponer de todo cuanto se le antoje y principalmente de las fuerzas que le rodean constriñéndolas a obedecer sus deseos personales, entonces nos preguntamos qué nombre hay que dar al acto de todos aquellos que, fortificados en sus rezos dirigidos a la divinidad cristiana, pasean procesionalmente la imagen de éste o aquel santo con el propósito de detener las tempestades, de aplacar las erupciones volcánicas, de suspender los sacudimientos sísmicos. ¿No son otras tantas tentativas de subyugar las fuerzas de la naturaleza a deseos personales por reconocernos pretendidos poderes sobre las leyes físicas que rigen la materia? ¿Con qué nombre habrá que llamar al acto de las multitudes que, arrodilladas en las losas de los santuarios, con una vela en la mano, esperan del cumplimiento de sus rezos, el castigo de un enemigo, la realización de algún sueño de gloria o de amor? En resumen, ha habido razón de decir que «la humanidad no ha permanecido en estado de pasividad en presencia de las mil fuerzas espirituales con que se cree rodeada. Para reaccionar contra ellas, para domeñarlas y sujetarlas a sus fines, ha encontrado un auxiliar en una falsa ciencia que es la madre de todas las ciencias verdaderas, la Magia».[1] Como, por otra parte, fue preciso que los primeros hombres se avinieran a las condiciones materiales en las cuales veíanse obligados a vivir sin dominarlas —y todos los no civilizados recomienzan la misma experiencia— animaron el medio físico, divinizaron las fuerzas naturales, determinaron en lo posible las modalidades de acuerdo con las cuales regularon sus relaciones con ellas. De ahí vino un sistema de representaciones, una cosmogonía que participa a la vez de la religión y de la magia, y de ahí vino asimismo ese otro fenómeno de que muy a menudo la religión más compleja no es en sus comienzos mas que un conjunto de poderes mágicos y de los que no se desprende sino muy lentamente para evolucionar hacia formas más elevadas y más espiritualizadas de creencias. Y es por lo que es raro encontrar una religión incluso entre las más ricas en abstracción cuyos comienzos no estén teñidos de taumaturgia y de magismo. Sin duda, en la civilización occidental, la magia sólo vive al estado de supervivencias curiosas y con una impertinencia que necesitaría ser perdonada, pero es ahí sobre todo que ella aparece como una caricatura de la verdadera religión y que ella pone una especie de placer profesional en profanar las cosas santas, y que, en sus ritos, toma el contrapelo de las ceremonias religiosas.[2]

---

1 Salomón Reinach.

2 Durkheim: *Las formas elementales de la vida religiosa.*

No obstante estas dos formas de la creencia —magia y religión— se distinguen y se contraponen por numerosos lados.

Las creencias religiosas no son sólo la exaltación del sentimiento que nos hace experimentar nuestra dependencia de las fuerzas cósmicas y, advenido a su expresión más elevada, nos inclina a la comunión universal por el amor, la confianza y la plegaria; tienen, en primer lugar, la virtud social de reunirnos en comunidad, de hacer más sensibles los lazos que atan unas a las otras las gentes de un mismo país y, más allá de las fronteras, los pueblos, las razas distintas, en fin importantes fracciones de humanidad para el mayor florecimiento de la fe común que los anima.

En cuanto a las creencias mágicas, sea que los progresos del conocimiento restrinjan la posibilidad de su extensión, sea que ellas pertenezcan a épocas periclitadas de la marcha ascensional de la humanidad hacia una mayor claridad, vénse obligadas a rodearse de misterios para aspirar por el miedo a la posesión de las almas y no se propagan sino entre pocos iniciados. Por ello mismo revelan un carácter particularmente individualista. En este sentido se ha señalado que si hay comunidades religiosas, no hay comunidades mágicas.

Y ahora, ¿podemos descontar que del resultado de esta corta discusión podemos derivar una primera conclusión, es decir que el *Vaudou* es un religión asaz primitiva en parte formada de creencias en la omnipotencia de seres espirituales —dioses, demonios, almas desencarnadas— en parte de creencias en la brujería y en la magia? ¿Podemos descontar que ese doble carácter nos será revelado a medida que lo estudiemos al estado más o menos puro de su origen y sobre nuestro suelo, alterado por su yuxtaposición más secular a la religión católica, adaptado a las condiciones de la vida de nuestras masas rurales, en lucha contra el status legal de la nación que quisiera librarse de todo amarre con esta forma muy antigua de creencias de la que ya nada puede esperar?

III

¿De dónde nos llega el *Vaudou*?

Incuestionablemente del Africa. Sin embargo, *Africa* implica un sentido geográfico muy amplio para que el solo enunciado del vocablo baste a responder con precisiones a las preocupaciones que nos absorben. Nada menos que se trata de saber si el *Vaudou* es propagado al estado de religión concreta en toda la extensión de los treinta millones de kilómetros cuadrados del viejo continente, o si está circunscrito en zonas delimitadas. Es eso lo que nos disponemos a examinar.

Apresurémonos a decir que nada hay de más difícil elucidación en el estado actual de la etnografía africana. Sin embargo, tanto como nuestras investigaciones nos han permitido llevar adelante el estudio de los hábitos y costumbres de los pueblos del continente negro, parece encontrase, aquí y allí, en toda la extensión de la tierra africana y en todos los pueblos que la habitan, ritos del culto que son similares a estos ritos del *Vaudou* sin que exista entre ellos una absoluta identidad. Entre unos y otros se escalonan matices que a veces son casi indiscernibles, otras veces lo bastante profundos como para establecer zonas de demarcación. Así, en toda la extensión de las costas bañadas por el océano Atlántico, de Cabo Blanco al Cabo

de Buena Esperanza, en las costas bañadas por el océano Indico hasta el país de los somalíes; después en el *hinterland*, en toda la meseta central y el área forestal, en el límite de los desiertos al Nordeste y al Este hasta la margen oriental, es posible recoger una cosecha prodigiosa de creencias más o menos iguales, mientras que en la región mediterránea y en la bañada por el Mar Rojo, diferencias religiosas singularizan las poblaciones que allí viven y que crean entre ellas y las otras una neta oposición de tradiciones.

No importa, por arbitraria que resulte esta línea de demarcación, no por ello corresponde menos a una viviente realidad. Ella divide al Africa más o menos animista del Africa más o menos cristiana o musulmana.

Y esta diferencia imprime igualmente un sello étnico sobre el conjunto de las poblaciones del viejo continente. Se sabe, en efecto, que vastas corrientes de invasión llegadas del Asia por Suez, han producido el cruce de los invasores semitas durante siglos y siglos con las poblaciones autóctonas del Africa del Norte y del Sudeste. Por otra parte, se sabe que los mismos semitas habitan el norte de Africa al etado de raza dominante más o menos pura, que el Islam y el cristianismo han sido de este modo implantados en dichas regiones y se mantienen más o menos alterados por su yuxtaposición con las creencias de las razas que ellos han subyugado, que ellos se esfuerzan por penetar. En virtud de las consideraciones que acabamos de establecer, nos parece posible levantar el mapa religioso de Africa pese al desarrollo en el que se desemboca forzosamente en toda empresa de este género, dada la imposibilidad de fijar los matices y contra la cual nos estrellamos. Sea como fuere, ¿podemos e[illegible] este mapa, no importa qué país de la

costa de Guinea donde se concentraba el comercio de la trata de esclavos con el objeto de estudiar en él el *Vaudou* inalterado? Nos abstendremos de utilizar tal método porque en nuestra opinión, ese término *Vaudou* contiene un equívoco que es necesario disipar desde ahora. En ninguna parte del Africa lo encontramos significando un conjunto de creencias codificadas en fórmulas y en dogmas. Existe en tal centro, en el Dahomey, representaciones espirituales llamadas *Vodoun* mientras que, bajo diversas denominaciones, otras partes del Africa nos ofrecen creencias más o menos parecidas que derivan del mismo fondo psicológico. Pues si en Santo Domingo esas diversas creencias representadas por sus adeptos que pertenecían por lo demás a tribus diferentes, incluso hasta por su conformación física, han recibido la denominación común de *Vaudou*, de igual modo que étnicamente se les engloba a todas bajo de la denominación de negros, ello es debido a dos causas, una de orden psicológico, la otra de orden lingüístico.

IV

La primera es que la mayor justificación, la única confesable del sistema esclavista habiendo residido en el proselisitmo religioso S.M.T.C., había conminado a sus súbditos, por el artículo segundo del Edicto de marzo de 1685, más conocido por el Código Negro, de obedecer a los siguientes mandatos:

1. Todos los esclavos que estén en nuestras Islas, dice el Rey, serán bautizados e instruidos en la religión católica, apostólica y romana. Exhortamos a los habitantes que compren negros de reciente desembarco, de informar de

ello a los gobernadores e intendentes de dichas Islas en un plazo no mayor de ocho días, so pena de multa arbitraria, los cuales darán las órdenes necesarias para hacerlos instruir y bautizar en tiempo conveniente.

2. Prohibimos todo ejercicio público de otra religión que no sea la católica, apostólica y romana; mandamos que los infractores sean castigados como rebeldes y desobedientes a nuestros mandamientos; prohibimos toda asamblea a estos efectos, las cuales declaramos conventículas, ilícitas y sediciosas, sujetas a la misma penalidad que se hará extensiva contra los amos que las permitan o toleren respecto de sus esclavos.

De esto se desprende que, de acuerdo con la letra misma de los textos precitados, los negros —fueren cuales fueren sus gustos, sus creencias o sus aptitudes— debían ser instruidos para ser bautizados en la religión católica ocho días a más tardar después de desembarcar en Santo Domingo. Se puede incluso afirmar que una de las primeras sorpresas que recibía el africano en el umbral del nuevo mundo en el cual penetraba, era esta otra manifestación de la violencia por la cual se le obligaba a confesar otros dioses que aquellos que él había conocido hasta ese momento y que le presentaban amenazándolo de ultrajes y como mensajeros de sufrimientos inmediatos o lejanos.

¿No sería la condensación de tales rencores que más tarde estallaron cuando en la curiosa ceremonia del *juramento de sangre* (14 de agosto de 1791), Boukman, preparando la insurrección general, hizo jurar fidelidad a los negros reunidos en el *Bois Caïman,* en el cuartel Lenormand de Mézi, en circunstancias impresionantes? Recordemos la escena:

En la noche negra, bajo las ramas entrelazadas del mapú frondoso, los conjurados, en tropas mudas, no tenían más que un corazón y un pensamiento.

Grandes relámpagos surcaban las nubes. La voz del trueno añadía el espanto al horror de la escena.

Entonces, en el silencio de las sombras, la sacerdotisa hizo los signos cabalísticos y hundió el cuchillo del sacrificio en la garganta del jabalí. Después ella extendió las entrañas sobre la tierra inundada de sangre, y Boukman pronunció las palabaras sacramentales:

El buen Dios que hace el sol y que nos alumbra de lo alto, que encrespa el mar, que hace mugir la tempestad, escuchadlo, el buen Dios está oculto en las nubes. Desde ellas nos mira y ve todo lo que hacen los blancos. El Dios de los blancos ordena el crimen, el nuestro bondades. Pero ese Dios que es tan bondadoso (el nuestro) nos ordena la venganza. El va a conducir nuestros brazos y a asistirnos. ¡Romped la imagen del Dios de los blancos que está sediento de nuestras lágrimas; escuchad en nosotros mismos el llamado de la libertad!...

V

Por otra parte, y siempre de acuerdo con los textos precitados, no siendo admisible ninguna manifestación religiosa, excepto la de la iglesia católica, resultaba que los negros iban al bautismo con un entusiasmo sospechoso. Pero, ¿hasta qué punto esta prescripción legal era respetada por sus amos? Poco o nada. La razón para no hacerlo era que, para hacer bautizar a los negros, había que darles un rudimento de instrucción religiosa. Ello significaba

permitir la intromisión de los monjes en el movimiento de los barracones. Aunque los ministros católicos fuesen también propietarios de esclavos, pasaban por tener más bondad y humanidad en sus relaciones con esas pobres criaturas. Ciertos curas —los Jesuítas— hasta eran acusados de fomentar la deserción y la rebelión en los barracones. Inspiraban una violenta antipatía a la autoridad laica y es así que el 24 de noviembre de 1763 el Consejo Superior los hizo expulsar de la colonia.

En cuanto a los negros, la cristianización forzada a la cual fueron constreñidos, les procuraba una ocasión de usar la astucia con el adversario y sustraer una parcela de libertad al duro bregar cotidiano.

Por otra parte debe tenerse presente que los negros criollos ya católicos se prevalían de su fe aparente para obtener un motivo de superioridad sobre los que recién llegaban propinándoles dicharachos y pullas y que, incluso cuando éstos se habían resignado a la ley y volvían de la iglesia con su certificado de bautismo, no por ello eran menos acogidos por los criollos con el epíteto injurioso de «bautizados de pie».

Pero la ceremonia del bautizo era, para la gran mayoría de los neófitos, un motivo de francachela y comilona con sus padrinos y madrinas elegidos de oficio. Fue así que los negros inventaron rápidamente el truco de hacerse bautizar más de una vez para tener más de una ocasión de divertirse. Por sólo ese rasgo reconocemos fácilmente que el nuevo estado religioso del esclavo era pura fachada; que por su conversión oficial, sus creencias profundas no eran contaminadas en lo más mínimo y permanecían invariables en los misterios de su conciencia infrangible. Y tanto más esa[illegible]encias seguirían siendo misteriosas cuanto que las mismas sufrían la compresión de la ley y del medio humano. Pero es sabido la fuerza de elasticidad de que es capaz toda creencia sólidamente afincada en agregados de pensamiento secular. Ella hunde sus raíces en las profundidades insondables del subconciente con tanta más tenacidad cuanto se ve constreñida a disimularse.

Tal era pues la situación psicológica en la que se encontraba los sudaneses de la maleza, los congoleses de la floresta y todo el resto, cuando, subyugados por la opresión, se veían obligados a exhibir un cristianismo de circunstancia y hacer refluir su secreta adoración de las fuerzas oscuras hacia las cuales sentíanse ligados por largas tradiciones ancestrales. Ocurrió que tales seres colocados en tal situación debían, en ciertos momentos, sentirse unidos cada vez que una emoción súbita, un gesto furtivo, un acto piadoso, traicionaban en unos y en otros la persistencia de creencias que, si no eran todas idénticas, poseían por lo menos muchos más puntos de contacto entre sí que las que no tenían con las de amos igualmente detestados por todos, cualesquiera fuesen los orígenes, los hábitos y el *habitat* de cada uno antes de la deportación y la servidumbre en tierra extraña. Así se explica y se comprende la organización de las sociedades secretas cuyas reuniones se efectuaban en el fondo de los bosques, durante la noche, para el libre ejercicio de los cultos cuya existencia es señalada desde los primeros días de la administración colonial.

Sin duda, esas reuniones tomaron, con el tiempo, un carácter francamente político, pero se puede afirmar que en un principio fueron culto religioso. A la larga crearon una obligación imperativa sostenida por sanciones severas y así mantuvieron la existencia de una verdadera comuni-

dad religiosa, nueva en muchos aspectos, hija del medio y de las necesidades del momento. Ahí está, nos parece, el cercano origen de *nuestro Vaudou*. Es el *Vaudou* por excelencia un sincretismo de creencias; un compromiso del animismo dahomeyano, congolés, sudanés y demás. Y si ha podido asimilarse las modalidades de todas esas variedades de creencias al extremo de darles una unidad aparente de ritos y de costumbres bajo una denominación común, es que el *Vaudou* resumía en sí lo esencial, el substratum de todos los demás cultos y era, por añadidura, la forma más cercana de las tradiciones religiosas de las tribus diseminadas desde la Guinea septentrional hasta el Cabo López, comprendiendo la costa de las Especias, de Marfil, de Oro, el reino de los Achantis, del Dahomey, etc... y yendo de la zona costera en el *hinterland* a la meseta sudanesa, hasta el grado 20 de latitud Norte.

El *Vaudou* era la expresión más cercana de las creencias de una gran categoría de pueblos con la serpiente como totem y que, incluso cuando dichos pueblos no le rendían culto, no ignoraban que era el animal epónimo de sus ancestros.

Además, el *Vaudou* ha encontrado un fácil medio de difusión entre los representantes de todas las tribus cuyas creencias no sólo estaban emparentadas sino también su idioma que era más o menos semejante. Ahora bien, la mayor parte de los negros importados a Santo Domingo pertenecían a la familia lingüística de los bantús y de los mandingas.

---

[1] Del prefijo personal «Ba» y del radical «ntu», «los hombres», de acuerdo con el Dr. Blelck *(Gramática comparada de las lenguas sudafricanas)* y citada por Monseñor Leroy en *La religión de los primitivos.*

¿De esos dos tipos de lenguas, mandinga y bantú, cuál es el que ha prevalecido entre los negros de las plantaciones?

Se podría conjeturar que fue el bantú, no sólo porque constituye el grupo lingüístico que ocupa la mayor parte del Africa habitada extendiéndose de uno a otro océano y desde la fuente superior del Nilo y del lago Tchad hasta el Orange, sino porque es entre aquellos que no hablaban más que esta lengua que la trata operó su más fructuoso tráfico. En este aspecto tenemos testimonios concordantes de un gran número de documentos históricos. ¿No nos informa Moreau de St-Méry que los negros más comunes de la colonia fueron los de la costa del Congo y de Angola, es decir que fueron capturados en toda la extensión del Cabo López al Cabo Negro o sea cerca de trescientas leguas contadas en línea recta? Pertenecían incuestionablemente al grupo lingüístico de los bantús. Y entre las cualidades que Moreau de St-Méry les reconocía y que los hacía particularmente aptos para el servicio de la domesticidad, estaba su gran facilidad de hablar puramente el criollo. Tenemos ahí una de las causas más características del poder de adaptación de los africanos a su nuevo medio.

Así pues esta preciosa facultad de asimilación nos permite captar a lo vivo por qué el criollo absorbió rápidamente los diversos idiomas africanos incluyendo el mandinga[1] puesto que el grupo más importante en número había hecho de ellos, al igual que sus amos, su más seguro medio de comunicación. Y por ahí mismo explicamos el pequeñísimo número de palabras de origen africano que

---

[1] «Aunque el mandinga sea la lengua de una tribu del alto Senegal está comprendido como idioma inter-tribal por la mayoría de los pueblos sudaneses.» Delafosse: *Alto Senegal Niger.*

han sobrevivido, alterada o puras, en nuestro criollo actual. ¿Sería el término *Vaudou* una supervivencia africana o es un término criollo?

VI

Los africólogos de lengua inglesa se inclinan por la última hipótesis.[1] Piensan que la expresión deriva de la palabra «Vaudois» y sacan de la analogía de los ritos del *Vaudou* y de las extravagancias y las que se entregó la secta de los Vaudois, la conclusión de que los colonos de Santo Domingo han aplicado a la religión africana el nombre del culto herético creado por Pierre de Vaux o Valdo.

Se recordará que este rico comerciante lionés, en el momento en que la fermentación religiosa produjo en el siglo XII el movimiento de reforma en favor de un retorno al cristianismo primitivo, dejó sus bienes a los pobres, hizo traducir los evangelios en lengua vulgar y predicó una doctrina muy cercana del apostolismo que fue condenado por causa de herejía por Bonifacio VIII. Los partidarios extremistas de Pierre de Vaux no por ello dejaron de seguir propagando sus ideas y hubo entre ellos iluminados que se decían en posesión del Espíritu. Fue en esta época agitada que se vio surgir un Eon de l'Etoile, gentilhombre bretón que se decía hijo de Dios llegado a la tierra para juzgar a los hombres.[2]

¿Hasta qué punto esas lejanas analogías del culto de los Vaudois con la religión africana de los *Obi* u *Obia*

---

[1] *The Negro Church a social study,* The Atlanta publications.
O. W. E. B. Dubois: *The Negro.*
[2] *Historia Universal de los pueblos.*

extendida en casi toda el Africa, bajo nombres diversos, y que no es en definitiva sino una de las numerosas formas del animismo, hasta qué punto, repetimos, esas semejanzas más o menos vagas han podido dar origen a la confusión de términos y de pensamiento de donde habría surgido el nombre *Vaudou?* Es lo que sería difícil de explicar, como igualmente es difícil a menudo dar cuenta de las transformaciones o alteraciones lingüísticas. En todos los casos, lo que daría una cierta consistencia a la hipótesis de los africólogos de lengua inglesa, es que mientras que el culto del animismo africano bajo una u otra forma era conocido y descrito en los más viejos cronistas de Santo Domingo tales como el jesuíta Le Pers, el Padre Charlevoix, por ejemplo, y ello a partir del momento en que la trata había arrojado un número considerable de negros en la colonia, el término *Vaudou* no se encuentra más que en el siglo XVIII, siendo Moreau de St-Méry el que nos parece haberlo empleado por primera vez hacia 1789.

No obstante una grave objeción nos impide adoptar la hipótesis anglosajona. Existe, en la costa de Guinea, un pequeño país, el Dahomey, poco importante si nos atenemos a la exigua extensión de su territorio comparado con el área de *habitat* de los pueblos bantús, pero terriblemente emprendedor por la potencia de su organización militar antes de la conquista francesa. En el Dahomey existe una religión cuya estructura está compuesta de los mismos elementos que nuestro *Vaudou.* En el Dahomey ciertas deidades, los *Espíritus,* en general, se llaman *Vôdoun,* y de acuerdo con la traducción de M. A. Le Hérissé, es curioso encontrar en ciertas fórmulas rituales, casi palabra por palabra, las expresiones más comunes en la jerga de

nuestro *Vaudou*. He aqui dos fórmulas reveladoras de lo dicho:

Vodoun e gni Mahounou
(El espíritu es cosa de Dios)
Mahou ouè do Vodoun
(Dios posee el Espíritu)[1]

Mas, ¿mediante qué proceso un puñado de hombres obligados a igual ignominia, curvados bajo el mismo yugo infamante, ha podido ejercer una especie de dominación sobre el resto del rebaño al extremo de llevarlo a adoptar algunos de los ritos y de las formas de su religión? Es lo que vamos a tratar de demostrar.

Retengamos desde ahora que es probabilísimo que fórmulas de encantamiento, cantos, vaticinios en los cuales las mismas palabras volvían a menudo, se han impuesto tanto a los integrantes de la secta como a los espectadores ocasionales; que, poco a poco, dichas, fórmulas han perdido su significación propia, por la acumulación de los años, al extremo que aquellos que las repiten en la actualidad, ignoran totalmente su sentido original; que, en fin de cuentas, es desde ese momento de la vida colonial que el término ha sido adoptado definiendo a la vez el sincretismo de las creencias y dando una especie de concordancia a los ritos de las religiones y a las danzas de los esclavos de Santo Domingo; que, si por más de un siglo, ni en las actas oficiales del Consejo Superior, ni en los informes de los Gobernadores Generales, de los Tenientes del Rey o en los Sumarios de la Gendarmería, ni en las Exhortaciones de los Colonos ni en las de los Jesuitas hemos encontrado una estampilla que autentifique el término *Vaudou*, quizás habría que recordarse que el mundo colonial, tanto en Santo Domingo como en las otras islas francesas, no empezó a desconfiar de las manifestaciones religiosas de los esclavos sino a partir del momento en que las mismas parecieron ser símbolo de revueltas, y ello nos lleva a los años 1740-1750 poco más o menos. Sabemos que durante esta época el cimarronaje era intenso, numerosas las reuniones nocturnas al llamado del tambor misterioso.

Ello se ve por el acuse progresivo de las cifras que marcan el crecimiento de dicho movimiento de rebeldía. Un millón de cimarrones hacia 1700 y más de tres mil en 1751,[1] en las montañas de Bahrouco; un Polydor en la llanura de Trou; un Noel, un Canga y tantos otros en las cercanías del Fuerte Libertad, hacia 1722.[2] Se sabe la historia de Mackandal, ejecutado en 1758. Fue el más célebre de los jefes que ejercían una verdadera fascinación sobre su gente. Todos ellos tenían la rebelión por objetivo. No retrocedían ante ningún medio para llevar a cabo sus designios y si, por casualidad, eran capturados y entregados al verdugo, marchaban al suplicio con la altanera fe de los mártires. Era inútil que los amos multiplicaran los castigos: castración, descuartizamiento, hoguera, rueda, nada podía frenar el ardor místico de los rebeldes. «Sufren sin decir esta boca es mía», escribe M. de Machault, administrador colonial, y M. de Sézellan añade: «Soportan los más crueles dolores con una constancia sin igual, aparecen en los patíbulos y en las hogueras con una serenidad y un valor feroces».[3] Mas de dónde podía provenir tal indolencia, tal estoicismo ante el sufrimiento si

1 A. Le Hérissé: *El antiguo reino del Dahomey.*

1 *Memoria sobre los negros cimarrones (Papeles de Santo Domingo)*, en la Biblioteca Nacional, citado por Vayssiéres.

2 Acuerdo del Consejo del Cabo, 2 de octubre de 1777.

3 *Carta de M. de Sézellan (Papeles de Santo Domingo)*, 7 de junio de 1763.

no fuese la certeza absoluta, la confianza inconmovible de que la víctima obedece a una fuerza que decupla su voluntad y que la sitúa por encima de sus miserias actuales, teniendo asegurado además que, cualquiera sea la suerte que le quepa, el triunfo ulterior de sus reinvindicaciones es infalible y, segura, la realización de sus esperanzas. Tal era el poder de la fe que llevaba a los negros al martirio. Fue ella, al mismo tiempo, el guía supremo que lo obligó a someterse a la disciplina ordenada por los jefes. Sin embargo, esos jefes no ejercían solamente la autoridad religiosa.

A causa de la audacia y de la energía de su acción, ejercieron simultáneamente el poder político y religioso. Es así que estaban en condiciones de provocar y consumar la ruina del régimen por la doble influencia mística que ejercían sobre los suyos. De esta proposición deriva una consecuencia lógica. Aquellos de entre los conjurados que ofrecían más garantías a los ojos de los correligionarios no podían ser más que los tipos conocidos en sus tribus por ser al mismo tiempo conductores de pueblo y doctores de la fe. Los dahomeyanos respondían a esta doble designación. Es por tanto probabilísimo que ellos sirvieron de cuadros a esos movimientos políticos y religiosos y que es por su influencia que el término *Vaudou* (el Espíritu) ha sido atribuido al conjunto de las manifestaciones religiosas de los esclavos que ese término, porque el mismo daba lo esencial de las creencias, ha englobado todos los matices del animismo africano. No parece estar ahí la doble génesis y el proceso de las creencias africanas que denominamos el *Vaudou*.

Para comprender bien su mecanismo nos parece necesario estudiar su lugar de origen, es decir, el Africa, sus razas y su civilización.

CAPÍTULO III

EL ÁFRICA, SUS RAZAS Y SU CIVILIZACIÓN

Uno de los rasgos más salientes de la etnografía africana, es la estrecha relación que existe entre el *habitat* de las razas y su grado de civilización. Si se recorre el continente negro de Norte a Sur, de Este a Oeste confirmamos que allí donde los pueblos han crecido o crecen en prosperidad material y moral, allí donde han sido creados estados de una cierta importancia y se han desarrollado en cultura social, allí también las condiciones físicas y económicas de habitabilidad han sido, no sólo los únicos sino los principales factores de dichas posibilidades de civilización.

Tales se nos presentan las regiones templadas del Africa del Norte, Marruecos, Argelia, Túnez, con sus colonias de población y sus razas indígenas arribadas a un señalado estado cultural. Así se ofrece a nuestro asombro el Egipto de los faraones, la madre augusta de las civilizaciones mediterráneas. De igual modo encontramos interesantes esbozos de civilización en las regiones costeras que bordean el océano Atlántico y asimismo en las altas mesetas sudanesas en donde tantos reinos e imperios negros alcanzaron otrora un gran florecimiento de prosperidad económica y de progreso moral.

Examinemos ahora la otra cara del díptico.

Al occidente, sobre la inmensa extensión que baña el golfo de Guinea, de la Costa de Marfil a la de Angola, desbordando de uno y otro lado la línea ecuatorial, se despliega la zona de las selvas cuyo límite en profundidad se extiende hasta los grandes lagos. ¿En qué cifras precisas se puede expresar la superficie? Parece ser que nunca se haya hecho tal cálculo. Lo más que puede decirse, es que la selva ecuatorial atestigua su fuerza y extiende su zona de tinieblas sobre millones de kilómetros cuadrados e imprime una fisonomía *sui generis* a toda esta parte del Africa. Es el *habitat* de una rica variedad de razas muy diferentes unas de otras, contrastando de otra parte en el conjunto con las otras razas de la meseta sudanesa tanto por la morfología como por la resultante de esos elementos psíquicos a los que llamamos carácter.

Son, entre otros motivos, esos contrastres los que han llevados a geógrafos y etnólogos a dividir el Africa *a grosso modo* en tres regiones naturales: una región moderada al Norte y Sur del Ecuador, seguida de estepas y desiertos; una región tropical que va del cuarto al décimo séptimo paralelo, en fin la región ecuatorial cubierta de una red selvática de tan prodigiosa densidad y a tal punto inextricable que ella sola basta para comprender por qué el Africa fue apodada la misteriosa. ¿Y de dónde proviene el corte del continente en zona de contrastes tan definida? Parece ser que la posición geográfica no baste a explicar el hecho. Tendremos una impresión más neta si consideramos de qué está compuesta la estructura orográfica del país.

Se sabe que, salvo en su linde oriental, el Africa está desprovista de macizos montañosos de gran elevación con

sus cumbres cubiertas de nieves eternas, como ocurre en Asia y en Europa. Por el contrario, está constituida por una sucesión de mesetas más sobresalientes hacia el sur. «Cada meseta, cavada en tina poco profunda, presenta un ligero reborde en su periferia. El paso de una meseta a la meseta inmediatamente inferior se produce muy bruscamente por una pendiente fuertemente inclinada. Es, si se quiere, cuando se avanza del océano hacia el interior, como una gigantesca escalera en la que cada escalón tendría, por encima de la precedente, una altura de dos a trescientos metros y un ancho que varía desde centenas hasta millares de kilómetros. El primer escalón es submarino y corre paralelamente a la costa. El segundo forma ese saliente designado, de acuerdo con las regiones, con los nombres sucesivos de Montes de Cristal, Mayombé, Palabala, etcétera.»[1]

Resulta de esta disposición orográfica, que dada la ausencia de glaciares y de una red central de elevación importante que hubiesen controlado su meteorología, la fisonomía climática del continente no se expresa más que por su latitud. Pero la superposición de las mesetas y su amplitud, el brusco declive que forma a veces el paso de una a otra meseta, la depresión poco profunda con que están excavados de una parte; de otra parte, la proximidad más o menos lejana del ecuador influyendo sobre el régimen de la estación de las lluvias —sea que se precipiten en prodigiosa abundancia durante la mayor parte del año, sea que ellas ordenen la marcha rítmica de las estaciones en períodos alternante de sequía o de humdead, sea en fin, que se rarifiquen y desaparezcan casi en la proxi-

[1] Dr. Ad. Cureau: *Las sociedades primitivas del Africa Ecuatorial.*

midad del desierto— todas esas condiciones meteorológicas imprimen un carácter en extremo particular a la hidrografía africana. En todo caso, sobre las altas mesetas, las aguas se acumulan en las depresiones formando inmensos lagos que son como mares interiores. ¿Buscan ellos una salida hacia el océano? Entonces se precipitan en orbes inmensos formando en su recorrido enormes e innumerables cataratas o bien ruedan sus masas silenciosas sobre grandes distancias, siempre listas a desencadenar, en las épocas de las crecidas, avalanchas de ruinas por la salvaje magnitud de su poder. Y he ahí cómo, en dos o tres rasgos, se despeja la osamenta del Africa.

¿Habrá que ilustrar estas observaciones de orden general con un ejemplo concreto?

Consideremos por un instante esta inmensa extensión de la región ecuatorial convencionalmente conocida bajo el nombre de cuenca del Congo. Se sabe que la misma está más bien marcada por la constancia de las influencias astronómicas que delimitadas por una conformación territorial. Como tal, ella engloba más de 4 500 000 kilómetros cuadrados, es decir, que forma una superficie un poco menor que la mitad de Europa pero siete veces superior a la de Francia y más de sesenta veces que la de Haití. Para irrigar tal superficie, ¿a qué provisión de agua recurrirá la naturaleza? En esta región el agua es de una loca prodigalidad. ¿No es en esta región donde nace el Congo, el río más caudaloso de toda el Africa? De acuerdo con Eliseo Reclus, el Congo lleva él solo tanta agua como todos los otros ríos del país reunidos. Se computa que en su desembocadura en tiempo normal, es decir en el intervalo de las crecientes, desaloja más de dos millones de pies cúbicos por segundo (de Preville). ¿Lo veis tomar

su doble fuente del lago Banguelo y un poco más lejos, por el Lougouga, del desagüe del lago Tanganika?

Estamos en las altas mesetas, a ochocientos metros de altura aproximadamente, hacia el grado 10 de latitud Sur y el 20 de longitud Este. El río busca su salida hacia el mar. Las últimas pendientes de las mesetas del Sur, los últimos contrafuertes de las montañas del Este y de las mesetas del Tchad, lo obligan a describir una inmensa curva por encima de la línea ecuatorial, cara al Norte. Se desvía hacia las tierras bajas del Oeste. En su tercio superior recibe de las pendientes de la zona meridional el tributo de innumerables afluentes entre los cuales el más pequeño se negaría a ser nuestro Artibonite. Al Oeste, le llegan igualmente ricos tributarios del país de los ríos. No son más que torrentes y lagunas que se entrecruzan en innúmeros caminos movientes. Entonces el río, crecido con tantos tributarios, concentra su acción ofensiva y se precipita sobre los obstáculos que destruye en su loca carrera hacia las tierras bajas. De las alturas montañosas se esparce hacia el llano, tan pronto en cataratas tumultuosas, tan pronto en napas brillantes. Es probablemente el Congo el río en que piensa Cureau cuando escribe en términos conmovedores... «En cientos de kilómetros, sobre el flanco de la meseta, es un caos, un desquiciamiento de rocas, de árboles y de aguas encrespadas, el tumulto de un río enloquecido, de mugidos, de remolinos vertiginosos, de prodigiosos brotes de gavillas líquidas, de deslizamientos formidables de todo el río, de hinchazones y de encogimientos de su masa que son como una palpitación o como el jadeo de un luchador exasperado contra el obstáculo.

»Más arriba, sobre la meseta, el río se despliega, grandioso y majestuoso... Los ríos de Africa, no tocados por

ninguna civilización, tienen la severidad en la pesadez, el salvajismo de lo pintoresco preparado por un azar caprichoso e indomeñable.

»Los más caudalosos anulan la imaginación por el volumen de sus aguas, por la violencia de su corriente y por la impresionante energía cinética de su masa. Esos gigantes desconocen el término medio: son la calma y la apatía; después, bruscamente, se lanzan en loca carrera hacia el abismo en medio de la desolación y de las ruinas que ellos han precipitado sobre su propio camino.

»Durante el día, bajo el sol abrasador del mediodía, su superficie semeja un pesado baño de mercurio, sin un estremecimiento, sin una arruga, reflejando, tal un espejo, el implacable ardor de un cielo refulgente».[1]

Si aplicamos esta grandiosa descripción al Congo, podremos representarnos fácilmente la masa impresionante de aguas corrientes y estancadas que contiene toda la región, la suma de humedad que se desprende de tal medio. Pero habrá que añadir a todo eso la presencia del vapor de agua con que la atmósfera se enrarece y que se resuelve en lluvias torrenciales y casi cotidianas. Entonces es igualmente fácil comprender que tales condiciones meteorológicas engendran la eclosión de una flora sorprendente por la rareza de sus especies.

En el litoral, en los pantanos crecen las múltiples variedades de mangles de grandes raíces que emergen del légamo enredadas como hilos de un trabajo descompuesto. Más lejos, el dominio de la gran selva. Y vemos aquí surgir el baobab, las palmeras gigantes, los *bombax* de troncos enormes erigidos a la conquista del espacio con

1 Dr. Cureau.

una exuberancia exasperada. Su espesa fronda construye un domo de espeso verdor que los rayos del sol logran difícilmente atravesar. A sus pies se entrelazan las lianas inextricables, suaves como telarañas, resistentes como tallos metálicos.

Por momentos, el soto se humaniza. Una claridad repentina hace menos tristes las tinieblas de la selva, aunque en el suelo, el cúmulo de hojas muertas, en perpetua fermentación, se apila, se aprieta y teje una alfombra acolchonada y blanda.[1]

No es necesario proseguir con los detalles del dibujo para que aparezca en líneas más definidas el fresco del medio físico.

Se concibe, ¿no es cierto?, que tales condiciones físicas sólo sean adecuadas a la eclosión de una vida animal curiosa y salvaje.

Dejemos a su imperio de las aguas y del légamo los monstruos anfibios que son como testigos entristecidos de una época prehistórica, dejemos a su paso errante las bestias grandes y pequeñas, las variadas manadas de monos, la banda silenciosa de los vampiros, las innúmeras especies de serpientes. La historia de esta fauna nos resulta familiar. Lo que quizás nos resulte menos familiar es el pululamiento de increíbles seres minúsculos cuya existencia no parece justificarse sino por el asalto que libran continuamente contra otros seres organizados. Es el pueblo innumerable de las hormigas, de las termitas, de los gorgojos, feroces devoradores de las simientes y de los frutos, ásperos destructores de cualquier cosecha, demoledores incansables de las miserables construcciones de

1 Stanley: *En las tinieblas del Africa. A través del continente negro.*

los salvajes. Son las tropas de choque de los mosquitos y de las moscas tsé-tsé, terribles agentes de enfermedades mortales para el hombre y para el ganado, propagadoras de fiebres palustres y del trypanosoma, otras tantas causas de ruina y de destrucción que deberían hacer esta región inaccesible a la vida humana. Y sin embargo toda una humanidad allí se ha enraizado, y se ha desarrollado por el más increíble fenómeno de adaptación. Si todos los secretos de la biología no están vedados a nuestra curiosidad, ¿no es cierto que toda adaptación de un ser organizado a un medio dado se resume, para hablar en términos comunes, en un toma y daca; que la vida no es posible sin una reacción interna contra las influencias externas, que el máximum de adaptación de un organismo al medio ambiente es su mayor capacidad plástica y su resistencia a las fuerzas de aniquilamiento; que en fin de cuentas se establece un equilibrio de fuerzas, una armonía, una especie de mimetismo biológico entre el ser y el medio?

Si tales proporciones son verdaderas, podemos encontrar su confirmación en la historia del hombre sobre el planeta. De todos los seres organizados, el hombre es el único, en efecto, que, por el poder de su inteligencia, posee «el impulso original, la fuerza interior» no sólo para adaptarse a su medio sino para servirse de él, de tal modo que conserve inextinguible la llamita que hace su superioridad y que conserve en él la esencia divina de una evolución eventual.

Esta conmovedora historia es la que cuentan, a quien sepa interrogarlas, las razas que viven sobre el continente africano y más particularmente las que habitan la zona ecuatorial, incluso en la zona selvática.

II

Para la masa de ignorantes e incluso para la mayoría de la gente distinguida cuya distinción se concierta con una tontería que es tanto más agresiva puesto que la misma descansa en informaciones tomadas al azar de las lecturas, no hay duda de que el Africa es la cuna original de la raza negra. Nada es menos cierto.

Sin que sea necesario discutir aquí lo que encierra de ilusorio y de erróneo el concepto mismo de la raza aplicado a la naturaleza humana, sin que sea útil detenerse en buscar si la especie humana deriva de un tronco único o de troncos divergentes, si es la resultante de una evolución o hasta el producto de una transformación «explosiva», es sabido que sabios y etnógrafos autorizados después de los estudios de un Quatrefages hasta aquellos más recientes de Delafosse,[1] de Desplagnes, de Sir Harry Johnstone, etc... admiten que el Asia meridional ha sido el punto de partida probable de las razas que pueblan el continente africano.[2] Sería interesante seguir su itinerario si pudiésemos jalonar sus caminos con hitos seguros. De todo cuanto podemos computar de ese pasado lejano, es probable que el «centro vibratorio» de las migraciones étnicas ha sido en algún lugar hacia la meseta del Irán y que la ola se ha roto en dos principales corrientes, una de

---

[1] Maurice Delafosse: *Los negros del Africa.* Delafosse opina que la población del Africa es quizás producto de migraciones cuyo punto de partida estaría en el límite del océano Indico y del océano Pacífico. Teniente Desplagnes: *La meseta central del Níger.* Sir Harry Johnstone: *The Negro in new-world.*

[2] Paleontólogos distinguidos tales como Mattew (*Climate and evolution*) y Marcelin Boule (*Los hombres fósiles*) también admiten que el Asia meridional es el punto de partida de las migraciones étnicas.

las cuales tomó la dirección del Este y la otra la del Oeste. Se explicaría así la presencia de esas importantes aglomeraciones negras cuya cifra actual pasa de los treinta millones y que encontramos al sur de la Godaveri, en la costa de Coromandel, del Nizam, del Jaypore, en la meseta de Mizore, en la costa de Malabar, etc. De la península hindú la infiltración negra habría proseguido siempre hacia el Este y habría alcanzado las islas del Sudeste y por Birmania la península de Malaca y por último el archipiélago de la Malasia.

En cuanto a la otra corriente, habría confluido hacia el Asia anterior por la meseta del Irán y alcanzado la Arabia, después, de allí, franqueando el istmo de Suez, habría llegado a Egipto y se habría extendido por todas partes en el Africa. ¿No es a esta infiltración negra que debe atribuirse la presencia de un elemento nigrítico, es decir de la Nigricia, en Europa hacia el cuaternario medio como lo indican los descubrimientos de las grutas de Grimaldi por el profesor Verneau?[1]

Tal sería, en todo caso, el itinerario hipotético de la migración de las razas que han poblado el Africa en una época muy remota. Uno está consciente de que, en el estado actual de la ciencia, resulta imposible respaldar esas consideraciones con ninguna prueba. Lo único que podemos hacer es el juego delicado de las probabilidades.

Nos preguntamos, inquietos, mediante qué fenómeno puede explicarse la influencia de la sangre negra de la que encontramos rastros muy visibles en una gran parte de esas poblaciones del Asia anterior e incluso un poco del

[1] Paleontólogos de relieve como Mattew (W. D.): *Climate and evolution* (Anales de Nueva York). Marcellin Boule: *Los hombres fósiles*, admite también que el Asia meridional es el punto de partida de las migraciones étnicas.

Asia menor si no es a continuación de una migración negra cuyo punto de partida estaría en Africa o en Asia. Por otra parte, por débiles que sean, los datos paleontológicos nos llevan a pensar, de acuerdo con la expresión de Boule, que «la India aparece cada vez más como un antiquísimo centro de cultura prehistórica».

Sea como fuere, y por más deseos que tengamos, se nos excusará de no demorarnos en esta discusión, pues aunque adoptáramos cualquier partido, quedaría todavía por resolver otro dato del problema. ¿A qué variedades humanas pertenecieron o pertenecen las razas que han poblado el Africa?

En verdad, arduo problema, y que está muy cerca de asemejarse a la cuadratura del círculo.

No tenemos ¡ay! ningún criterio sólido para zanjar el eterno debate sobre los problemas de nuestros orígenes. Todo cuanto sabemos de cierto es que las agrupaciones actuales del género *homo* a las cuales conferimos, por otra parte impropiamente y por simple movimiento espiritual, atributos de especies y de subespecies, de razas o de variedades, que son las únicas realidades tangibles sobre las cuales puedan ejercerse nuestras investigaciones, se sustraen sin embargo a clasificaciones rigurosas de zoología; sabemos, además, que, desde épocas milenarias, esos grupos étnicos se han penetrado de tal modo los unos a los otros que, a pesar de su diferenciación actual, ninguno de ellos existe al estado puro, incluso teórico, si semejante fenómeno ha existido nunca en un momento de la duración en algún punto del planeta.[1]

[1] El «tipo negroide» parecería (a juzgar por los esqueletos de Grimaldi) haber penetrado en el Nordeste hasta Gran Bretaña y de ahí en Irlanda. Se encuentran también rastros al Este de Suiza y en Italia, y del neolítico al período histórico, ha pene-

Pues si migraciones de pueblos venidos del Oriente en edades prehistóricas se han detenido en tierra africana para hacer de ella su *habitat* de elección, es acaso posible que interrogando la etnografía del viejo continente tal como ella se encuentra en el momento actual y a pesar de la insuficiencia de nuestras informaciones, encontremos en la supervivencia de los tipos el fondo primitivo de las razas que emigraron en otro tiempo al Africa.

III

Fuera de todas esas consideraciones históricas, se ha llegado a un acuerdo sobre la interpretación de algunos hechos esenciales.

Tres tipos emergen de la amalgama de razas africanas. Un tipo muy definido de enanos cuya estatura varía de 1,25 a 1,45 m. Son los negritos, los pigmeos de la selva. Son lo menos negro posible en cuanto al color de su piel,

trado las razas nórdicas. De los tiempos modernos a nuestros días, se desentraña fácilmente la influencia de un viejo elemento negroide en las poblaciones del Norte de Africa, de España, de Francia, de Irlanda, de Gran Bretaña occidental, de Italia, de Cerdeña, de Sicilia y en las poblaciones ribereñas del Mediterráneo oriental. Sir H. Johnstone: *El negro en el mundo.* Y más lejos el eminente africólogo hablando de la mezcla de la raza caucásica entre los negros del Africa se expresa en estos términos: «Es de la mezcla de todos esos elementos en grados diferentes que han salido de los pueblos del Africa tal como los conocemos hoy. Muy pocos de ellos están indemnes de algunas gotas de sangre caucásica proveniente de la persistente invasión del Africa por los pueblos de raza blanca después de doce mil años A.J. hasta nuestros días». En una nota marginal de *Los hombres fósiles* Boule señala que, después del descubrimiento de los esqueletos negroides de Grimaldi, se han encontrado otros en el neolítico de la Iliria y de los Balcanes. «Las estatuillas prehistóricas, que datan de la edad de cobre, del sultán Selo (Bulgaria) representarían negroides». Esto, según el parecer de Zuparic, «los primeros habitantes de los países yugoslavos». Revista antropológica.

si por *negro* entendemos *negro* como lo pide la etimología de la palabra. Son chocolate claro y hasta un tanto canelo.[1] En cambio, tienen la cabellera rizada, enroscada en granos de pimienta, las extremidades superiores un tanto más desarrolladas que las inferiores, el prognatismo, es decir las mandibulas alargadas hacia adelante, mientras que la barbilla parece borrarse. Son parientes cercanos de los bosquimanos o bushmen, para hablar más exactamente, cuya estatura es un poco más elevada (1,50 m), la piel más clara, y la cabellera en greñas lanudas. Su *habitat*, para unos y otros, se extiende por toda el Africa ecuatorial y se desborda sobre el Africa austral. Viven en un estado miserable, en grupos errantes, no habitando más que en acampados provisionales en la zona inmensa de las selvas o en las estepas desérticas de la región oriental. Nada poseen, no practican ninguna especie de industria y sólo viven de cosechas, de la caza y de la pesca. Bien parecen ser «los enanos» de que habla «el padre de la historia, Herodoto de Halicarnaso».

En todos los casos, cuando se tiene la oportunidad de encontrarlos en un estado no sospechoso de mezcla, son ciertamente los últimos supervivientes del tipo más primitivo cuyo recuerdo nos haya sido conservado a la vez por las más lejanas relaciones escritas y por las tradiciones orales más constantes de las tribus africanas.[2]

«Sobre ese fondo vino a depositarse, en una época lejana pero indeterminada, el elemento conocido por hamítico

[1] «El color de la piel es de un amarillo leonado en los bosquimanos, mientras que la de los negritos es de un castaño color chocolate en tablillas de granos de café ligeramente tostados». Deniker: *Las razas y los pueblos de la tierra.*

[2] Teniente Desplagnes: *loc. cit.;* Stanley: *loc. cit.;* Deniker: *loc. cit.*

de origen asiático o europeo (continuadores presumibles de la raza de Cro-Magnon). Dicho elemento se conservó asaz puro entre los bereberes y se transformó, acaso bajo la influencia de las mezclas con los negros, en una raza nueva, análoga a la raza etiópica, y con la cual se debe correlacionar probablemente el fondo de los antiguos egipcios.» (Deniker). Con esta raza nueva se mezclaron los semitas meridionales llegados después de la época neolítica egipcia del otro continente, y que modificaron aún los tipos del Nordeste. Mas ocurrió que otra particularidad —la influencia de la lengua— revistió de un carácter de unidad aparente todas las aglomeraciones de hombres más o menos negros cuyo *habitat* comprende la mayor parte del Africa austral y rebasa sobre el centro congolés. Sin embargo, la diversidad tan notoria de los tipos no deja duda alguna sobre la amalgama de las capas étnicas de las cuales derivan. En definitiva, todos los pueblos que hablan el bantú, ya sean cafres o zulús, del Matebelé o de la tierra de Nyassa, ya habiten el Alto Congo o las orillas del Tanganika, sólo son conocidos bajo la denominación de raza bantú porque sus idiomas ofrecen una cierta unidad lingüística cuya principal característica es que la formación de las palabras deriva ordinariamente de un prefijo.

En conclusión, para completar nuestro análisis, encaremos el caso del tercer grupo étnico formado, él también, de tipos igualmente compuestos y que, para mayor comodidad, Deniker llama «la raza nigriciana» de donde se ha tomado el tipo popular o clásico del negro. Su zona de *habitat* limita al Norte por una línea ondulada de la desembocadura del Senegal hasta la gran cuenca del Níger, desde el paralelo Norte 14 hasta el Bahr-el-Ghasal y el Nilo;

al Sur por la costa del golfo de Guinea hasta el Camerún, después el macizo de la Adamura, el grado 7 de latitud Norte hasta los países ocupados por los pueblos del grupo Foulah-Sandé, y más al Este hasta la cuenca del Alto Nilo. Este gran río constituye el límite de los nigricianos mientras que al Oeste dicho límite está claramente indicado por el océano Atlántico (Deniker).

«Se puede dividir el grupo nigriciano en cuatro grandes secciones: 1) los nigricianos del Sudán oriental, o negros nilóticos; 2) los del Sudán central francés (es decir el grupo Haouasa-Ouadai); 3) los nigricianos del Sudán occidental francés y del Senegal; 4) los nigricianos del litoral o negros de Guinea» (Deniker).

Es probablemente de este grupo que el Africa saca su fisonomía étnica tradicional porque dicho grupo aventaja en poder numérico a todos los demás, y es acaso dicha particularidad lo que ha hecho denominar al continente el país de los negros, desde la antigüedad. En todo caso, es ese pueblo el que aportó, por un anchísimo margen, la venta de esclavos en las Américas y en el Archipiélago de las Antillas. En parte, nosotros, negros de Haití, somos sus descendientes más o menos auténticos.

¿Y cuáles son los caracteres fundamentales de los nigricianos y en qué se distinguen de los otros negros?

Es que, de entrada, en su conjunto, son más francamente negros en lo que se refiere al color de la piel. Luego, el tipo humano adquiere aquí su pleno desarrollo físico. Aunque el grupo nigriciano esté formado también por capas étnicas muy diversificadas, aunque esté subdividido en innumerables e importantes variedades humanas, utiliza idiomas diferentes unos de los otros, sin duda, pero cuya contextura general, al contrario de las

lenguas bantús, reside en la derivación de las palabras con ayuda de sufijos. En lo que están de acuerdo los mejores etnógrafos es en que los diversos especímenes de este grupo sólo se asemejan por analogía. En efecto, ¿quién no establecería diferencia entre el nigriciano nilótico y los demás tipos? El nilótico es uno de los más grandes especímenes conocidos de hombres. Manifiestamente mestizado con sangre camítica o mezclado a los huéspedes de la selva ecuatorial, él encarna ora un bello animal de rasgos sueltos y distinguidos, ora un símbolo de fuerza latente con su aspecto rizado y su cara achatada...

En cuanto a los sudaneses centrales y occidentales, comparten con los negros de Guinea, el carácter común de ser dolicocéfalos de alta estatura (aproximadamente 1.70 m), y de un color negro, mate o reluciente. Sin embargo son tipos compuestos al extremo no sólo porque desde hace milenios reaccionan unos sobre los otros, sino porque han sido mezclados con sangre caucásica por las invasiones llegadas de las costas mediterráneas o del Asia, gracias al istmo de Suez o al estrecho de Bab-el-Mandeb. ¿Qué hay de más diferente que un guineo de las selvas de la costa, con su cabellera elíptica, con la nariz ancha y chata, con los labios bembudos, con el torso de pectorales abombados, con los biceps salientes, en que el conjunto espeso y masivo evoca el aspecto de un verdadero espécimen de atleta, por otra parte reputado por su bravura y ferocidad y ese otro negro mandinga o libio desgalichado de líneas finas, de cabellos rizados, de facciones suaves, de frente despejada, ágil y sólido a la vez? Es inútil considerar a estos tipos como pertenecientes a la misma raza nigriciana, no por ello contrastan menos por su morfología general profundamente desemejante. En fin de

cuentas, todos ellos, pigmeos, bosquimanos, bantús, nigricianos de las costas o de las mesetas —todos comúnmente llamados con el término genérico de negros—, revelan una tal amalgama de tipos, que si los consideramos en su conjunto nos ofrecen el cuadro más difuso y más complejo que exista, de tal modo que es por lo menos erróneo hablar de una *raza negra* del Africa puesto que, ni desde el punto de vista histórico, ni desde el punto de vista antropológico, es posible sostener esta tesis y justificarla.

La desigualdad de las razas africanas se mostrará aún con mayor evidencia si, para demostrar lo fundamentado de nuestra proposición del principio, es decir, que las posibilidades de cultura social son, en primer término, hijas del medio físico, ponemos en relieve los centros de civilización original que nos revela la historia africana.

Veremos cómo las condiciones psicológicas del desarrollo humano sufren el determinismo de las condiciones materiales.

IV

¿Por qué hablamos de civilización africana?

¿En qué dédalo de sofismas vamos a extraviarnos?

¿Ambos términos no se oponen uno y otro lo mismo que dos cuerpos incompatibles se rechazan en el crisol del experimentador?

¿No es considerada el Africa negra como la tierra clásica del salvajismo? ¿Cómo puede hablarse, sin paradoja, de civilización africana? Es esa, al menos, la idea un tanto simplista que nos hemos hecho del país de nuestros

ancestros por la información singularmente abreviada que hemos recogido en manuales harto sumarios.

Ahora bien, hace más o menos treinta años, misiones científicas llegadas de Europa han explorado el viejo continente con gran celo de esclarecer el pasado de sus razas, búsquedas emprendidas por los gobiernos coloniales han recogido hechos y tradiciones del mayor interés, y he ahí que del conjunto de esos estudios surge una historia africana, extraña por sus revelaciones y totalmente sugestiva en lo que se refiere a las conclusiones a las cuales nos lleva.

Esta historia nos lleva a una primera observación. Esta es, que, si por civilización de un país, de un pueblo, de una raza, se entiende la organización social y política, la cultura intelectual a la cual dicho país, dicho pueblo o dicha raza ha llegado, si se comprende el haz de sus instituciones, sus creencias, sus costumbres y sus hábitos, si todas esas cosas revelan en dicho pueblo sentido de la vida colectiva y privada, la regla de donde manan el derecho y la moral, ha habido, en un cierto momento dado, centros de civilización en el continente africano, de los que, no sólo se han encontrado vestigios, sino cuyo esplendor ha fulgurado más allá de los límites de la estepa y del desierto.

La forma que revestían esos centros de cultura era muy a menudo la formación de un Estado —imperio o reino— debido a la ingeniosidad, a la perspicacia y a la audacia de un jefe enérgico. Este Estado tenía, las más de las veces, por núcleo una ciudad cuya prosperidad se extendía a la aldea vecina, de tal suerte que el imperio era, en fin de cuentas, una cadena de ciudades federativas que debían obediencia al gobierno de un jefe. El más

sonado de esos imperios era el que los congoleses establecieron en las márgenes del Níger y del que Félix Dubois nos ha descrito la conmovedora historia en su monografía sobre *Tombuctú, la misteriosa* de acuerdo con el testimonio de Tarik-es-Sudán[1] escrito por el historiador árabe Abderramán-es-Sadi. «El imperio Songhaise se extendía al Norte desde las minas de sal de Thegazza, en pleno Sahara, hasta el Banduk en el país de Bammakú al Sur; desde el lago Tchad en el levante hasta los alrededores del mar Atlántico, al poniente. Para atravesar tan formidable imperio se necesitaban seis meses de marcha».

Uno de los emperadores de la dinastía de los Askia que recibió de la historia el título glorioso de Askia el Grande, llevó el imperio a un grado asombroso de prosperidad y de grandeza moral. Como musulmán ha dejado el recuerdo de un famoso peregrinaje que efectuó a la Meca en 1495, rodeado de sabios y de piadosos comentadores del Corán. En este viaje fue escoltado por quinientos caballeros y por cien soldados de infantería. Llevaba consigo trescientas mil piezas de oro. Durante su ausencia de cerca de dos años fuera de sus estados, distribuyó cien mil piezas de oro en las ciudades santas de Medina y la Meca. Gastó igual cantidad para gastos de su persona y de su séquito, el resto de su dinero lo empleó en compras de objetos de lujo, los cuales llevó a Gao, la capital de su imperio sudanés, en 1497. Había organizado su país con rara perspicacia de administrador avisado y circunspecto. Es así que la seguridad del Estado descansando sobre la superioridad de la fuerza armada, creó un verdadero ejército profesional, bien entrenado, siempre listo a caer sobre

[1] Félix Dubois: *Tombuctú la misteriosa.* Tarik-es-Sudán: *La Crónica del Sudán.*

las tribus depredadoras y a imponer la ley del amo allí donde las circunstancias lo exigían. El imperio estaba dividido en virreinatos que tenían por jefe a un fiel lugarteniente del emperador, elegido entre los miembros de su familia o entre los súbditos más cercanos a él. Durante los treinta y seis años de su reinado, mantuvo la paz e hizo reinar la justicia en toda la extensión de su estado, tan grande como la mitad de Europa. Mostraba especial interés en promover la agricultura; es así que utilizó las aguas del Níger en un sistema de canales que permitía llevar el cultivo de las tierras arables hasta los confines del desierto. Siendo el imperio el centro por el cual pasaban las rutas de las caravanas que venían a cambiar el algodón, la seda, la cristalería por oro, marfil y otras materias preciosas, el soberano organizó un sistema de pesas y medidas que tenía por finalidad regular el comercio contra los abusos. Pero donde el esplendor del imperio alcanzó su máximo brillo fue en el campo de las artes y de las ciencias. Las ruinas de Tombuctú testimonian un florecimiento del arte arquitectónico en un grado tal que recuerda de alguna manera al arte egipcio. Las letras y las ciencias, cultivadas por hombres instruidos, eran enseñadas en la Universidad de Sankoré, gran mezquita cuyas ruinas imponentes todavía estaban en pie no hace treinta años. Los sabios extranjeros acudían al Sudán, dice Dubois, de acuerdo con el historiador árabe, sabiendo que les estaba reservado un buen recibimiento. Llegaban de Marruecos, de Touat, de Argel, de Ghadamés, de El Cairo. Las letras y las ciencias adquieren un súbito impulso y pronto vemos producirse una serie de escritores sudaneses muy interesantes. Y concluye así el autor de *Tombuctú la misteriosa:* «Semejante obra honra altísimamente al genio

de la raza negra y merece nuestra más alta estimación. En el siglo XVI esta tierra de Songhai que lleva en sí las simientes del antiguo Egipto, estremece. Allí, en pleno continente negro asciende un maravilloso soplo de civilización».

Esta civilización no fue efecto del azar, como podría pensarse, un estado de prosperidad debido a la feliz iniciativa de una serie de príncipes hábiles. El hecho es que el Sudán occidental, por su posición geográfica, ha sido, en todo tiempo, la encrucijada donde se han encontrado los elementos sobre los cuales se fundan las civilizaciones: facilidades económicas de cultivo, mercados de productos del suelo y del subsuelo, pueblos industriosos y emprendedores, por último, fermentaciones de creencias y proselitismo religioso. Basta entonces que en la gestación de la hora surjan los jefes en los que se encarne el genio de la raza y que se hacen cargo de las necesidades del país, para que se activen esos movimientos de expansión intelectual y de progreso de toda especie de que las más antiguas civilizaciones nos dan el sorprendente ejemplo.

La historia escrita y las tradiciones orales de los pueblos sudaneses nos ofrecen una ilustración completa de este punto de vista.

Si el imperio de los songhais ha sido el centro magnífico de cultura del que acabamos de comprobar el florecimiento y que ha llevado tan lejos el progreso moral y material en una época en que la civilización estaba en todas partes más o menos al mismo nivel de tanteo, sería gran equivocación pretender que ese movimiento no ha tenido sino el estallido del meteoro. Por el contrario, parece haber sido la consecuencia de tentativas más o menos fructuosas, siendo las más lejanas de ellas las que se

remontan a la fundación de Ghana hacia el año 300 por príncipes de raza blanca cuya dinastía conservó el poder durante siete siglos.

Esta dinastía fue sustituida por un linaje de príncipes negros sonniké, que sometieron a su cetro no sólo al país del Blad-es-Sudán, sino que extendieron sus conquistas desierto adentro para subyugar a los bereberes de raza blanca. Los historiadores y geógrafos árabes, Bekri y Erisi, dan detalles muy sugestivos sobre la organización del imperio de Ghana. De ello resulta que, hacia el año 1 000, dicho imperio había alcanzado un alto grado de desarrollo tanto desde el punto de vista del poder político como de la prosperidad material. Debía esta fórmula a su posición de mercado intermediario entre los países del Norte y los del Sur. Era el depósito de sal que se extraía de las minas de Tatental, situadas en el Sahara. Sabemos a qué alto precio las poblaciones del centro de Africa evalúan la sal a causa de su gran rareza en esas regiones. A veces se servían de ella como moneda de cambio y a igual título que el oro y la plata...

También era Ghana el gran mercado de la pólvora y de las pepitas de oro venidas de las regiones auríferas al Sur del Senegal. Por ello en una época en que los asaltos, las *razzias* son símbolos de poder, este imperio negro tan rico y próspero fue una tentación para todos los conquistadores ávidos de gloria y de rapiña. Un jefe blanco, Abubekr-ben-Omar, soberano de los almorávides, que, había logrado establecer su dominación al Sur de Marruecos, y conquistado todo el Sahara, invadió el imperio negro de Ghana y lo destruyó hacia 1076...

Ahora, echemos un rápido vistazo sobre la historia de los países de la cuenca del Níger. Allí encontraremos un

desenvolvimiento casi paralelo al de los países que acabamos de estudiar, y hasta incluso el interés que nos tomaremos será más vivo si, a pesar del reproche al cual nos exponemos, de hacer novillos en torno a nuestro tema, no perdemos de vista que el objeto principal de este sumario examen de las civilizaciones africanas es reencontrar los orígenes de ciertas costumbres y creencias de las que los haitianos han conservado la supervivencia después de cuatro siglos de trasplante...

Pues bien, entre los rasgos distintivos que han marcado la existencia de los imperios de la cuenca —imperios del Mossi— debemos señalar ante todo su resistencia a las causas exteriores de destrucción a causa de su mayor densidad númerica y de su mayor homogeneidad étnica por ser más profundamente negra y a continuación la influencia salvadora de la religión como más profundamente nacional.

Una observación que conviene hacer a propósito de ese último carácter es que, en los otros pueblos sudaneses, los soberanos eran fervientes adeptos del islamismo y la principales tendencias de su gobierno, la constante preocupación de adaptar las costumbres de sus súbditos a las prescripciones del Corán. De ahí su necesidad para ellos de rodearse de sabios doctores musulmanes que eran, al mismo tiempo, consejeros políticos y guías espirituales.

¿Pero hasta qué punto habían asimilado esos pueblos las prescripciones del Corán y cuántos de entre ellos sólo eran musulmanes de conveniencia? Sin duda es ésta una pregunta que habrá siempre que plantearse cada vez que los jefes tomen sus motivos de acción a una inspiración religiosa y sobre todo cuando esta religión es de importación extranjera. Aquí, en los imperios de la cuenca, principalmente en los imperios de Ouagadougou y del Yatenga,

la religión se presenta bajo la forma de un sentimiento nacional concretado en una doctrina «que regula minuciosamente todos los actos de la vida pública y privada, basada en gran parte en el culto de los antepasados y del que el emperador, como descendiente del gran antepasado común, detenta en sus manos la dirección suprema, participando él mismo de algún modo de la casi divinidad atribuida a sus predecesores difuntos y de la cual debía gozar a su vez después de su muerte.

«A este respecto existe una analogía sin duda lejana pero real, entre las instituciones de China y la de los países del Mossi, y lo que ha hecho la fuerza y la duración de las primeras ha ayudado poderosamente a las segundas a mantenerse en su integridad a través de las revoluciones de los países circundantes».[1]

De hecho, estos imperios cuyo origen se remonta al siglo XI, han durado ochocientos años ya que no fueron destruidos sino por la conquista francesa a fines del siglo XIX. Si no tuvieron el esplendor ni la fama de los imperios de la orilla izquierda de que ya hemos hablado, no se destacaban menos por su organización tan inteligente como práctica. Así la división del imperio en cinco gobernaciones provinciales y tres reinos vasallos, la estrecha dependencia de los gobernadores y su sumisión al poder central, el ordenamiento de las relaciones entre el soberano y sus subordinados, son testimonio de un sentido de la organización política en extremo notable. Y es gracias a esta aptitud de administración, a esta habilidad de dirección que los emperadores del Mossi han salvaguardado la integridad de su país contra las causas exteriores de absorción o de aniquilamiento.

[1] M. Delafosse: *op. cit.* Cf. Teniente Marc: *El país Mossi.* Louis Tauxier: *El negro de Sudán (País Mossi y Gourounsi).*

En fin, para finalizar nuestra incursión histórica en la zona sudanesa, nos queda por decir una última palabra sobre el imperio del Malí (del Mandé o de los mandingas), vasto país situado al sur del Mossi. Tuvo sus días de gloria en el siglo XVII.

Los mandingas forman una población negra dominante tanto por la lengua como por el tipo físico que los distingue de los diversos pueblos cuyo *habitat* comprende una muy grande extensión de la meseta del Sudán occidental. Los mandingas fueron mestizados en época muy lejana por sus vecinos peuhls que son descendientes de judeo-sirios y por invasores árabe-bereberes cuya influencia étnica es tan profunda en toda la cuenca del Níger. Como a los peuhls, los moros o los multicolores se les ha denominado a menudo «hombres rojos», a causa de su mestizaje. Son inteligentes, industriosos, orgullosos y corteses, dicen los etnógrafos.[1] Son todos musulmanes y su conversión, de acuerdo con León el Africano, se remontaría hacia 1050.

Parece que el primer soberano que adoptó el islamismo había sido convertido por un príncipe almorávide, el tío del sultán Youssef-ben-Tachfine, fundador de Marrakech. Los mandingas llegaron a establecer un imperio durante cerca de seis siglos. Muchos de sus soberanos, como todo buen musulmán, hicieron el peregrinaje a la Meca y algunos de ellos señalaron su reinado por empresas y obras de alto interés. Kankan-Moussa (1297-1332), uno de los más célebres, señaló su generosidad y su actividad inteli-

[1] Sir Harry Johnstone: *Liberia.* Delafosse: *op. cit.*

gente en el curso de su viaje al santo lugar. Allí tuvo la suerte de encontrar hombres de valer a los cuales se apegó. Es así que se rodeó de poetas como Es-Sahali, árabe español, y del historiador El-Mamer, llevando a este último al Sudán.

Utilizó sus servicios en la administración del imperio y fue bajo su dirección que se elevaron las dos mezquitas de Tombuctú y de Gao que en ese momento estaban anexadas al Malí.

Ibn-Batouta, el geógrafo árabe, nos ha dejado una descripción minuciosa de las costumbres y del ceremonial vigente en la corte de los soberanos del Malí. Ha descrito el lujo y el gran aparato de que se enorgullecían los emperadores, el orden y la regularidad de los servicios de la administración, la observancia de los principios del Corán. De todo ello, conservamos la impresión de que el imperio del Malí había realizado en el país negro un tipo de estado organizado capaz de sostener la comparación con muchos otros estados en otros puntos del planeta.

En resumen, cuando se engloba el largo período de la historia de los pueblos negros diseminados en la zona sudanesa que riegan el Níger y sus afluentes —ya se trate de la federación de ciudades de las que Ghana fue el centro o del imperio de los songhais que los askias llevaron a la celebridad, ya se trate de monarquías centralizadas cuyo tipo más sobresaliente es la de los mossis o de estados que tuvieron su momento de esplendor en la meseta mandinga— resulta del examen de los hechos históricos que una cierta cultura social, una concepción de la vida pública, en fin una forma de civilización negra se desarrolló en un momento dado en pleno centro africano. Pues si comparamos esta civilización con la de otros pueblos de tres

continentes y particularmente con la de los pueblos de Europa oriental por la misma época, no parece que sea entre los negros que encontraríamos la mayor inclinación hacia un regreso a la barbarie o la mayor aspiración a un ideal más elevado de vida social.

¿Pero entonces surge otro problema y nos incita a buscar por qué el Sudán parece haber sido el único lugar donde se haya implantado dicho movimiento cultural? ¿Es que hay otros? Y si otros han existido, ¿por qué su desarrollo no ha tenido tanta duración como el del Sudán cuya historia acabamos de esbozar?

He ahí otras preguntas cuyo estudio nos parece lo bastante atractivo como para consagrarle algunos minutos de meditación.

CAPÍTULO IV

LAS SOCIEDADES AFRICANAS Y EL MUNDO EXTERIOR

Para comprobar la evolución de las sociedades africanas de las que hemos muy rápidamente esbozado dos o tres cuadros históricos, para explicar el fracaso irremisible con el que chocaron todas las demás y el largo silencio que ha rodeado el misterio de su existencia, para captar en fin el sentido del grave prejuicio que pesa sobre el negro, es preciso profundizar más en la cuestión africana, no hay sólo que recordar la estructura del viejo continente como ya lo hicimos precedentemente, sino completar nuestra información añadiendo a la historia de las comunidades africanas la historia de sus relaciones con el mundo exterior. Así, trataremos de reconstruir —es cierto, de manera fragmentaria— la armadura del drama más conmovedor de que una parte de la tierra ha sido teatro.

Hemos admitido más arriba que la división topográfica del Africa puede expresarse en regiones naturales. Hemos dicho que esas regiones varían desde el punto de vista climático de la zona templada a la zona tropical y de ésta a la zona ecuatorial. Hemos dibujado en sus grandes líneas la fisonomía muy especial de esta última región. De

esas diversas búsquedas podemos obtener ahora una primera enseñanza, a saber, que no es ciertamente por un feliz azar que formas superiores o potenciales de civilización no hayan sido encontradas más que en el Africa templada y tropical. Nos parece factible explicar la modalidad de esos movimientos sociales por las contigencias del medio físico. Es ese un juicio muy sumario para no asegurar su validez reforzándolo con algunas precisiones.

Se sabe lo que ha sido de generosas tentativas para determinar lo que algunos han llamado *las leyes de la civilización*;[1] sin embargo, no parece, hasta donde sabemos, que dichas tentativas hayan obtenido resultados lo bastante concretos como para establecer las reglas ineluctables de acuerdo con las cuales la vida de un pueblo debe desarrollarse y que señalan, según que ese pueblo acierte o fracase en realizarlas, su aptitud o su incapacidad a adoptar formas superiores o esbozos de civilización. Sin embargo, se da por sabido que entre los múltiples elementos de los cuales se hace depender la evolución de los pueblos, uno de los más evidentes se encarna en las correlaciones estrechas que existen entre el hombre y el medio físico donde él vive, sobre todo si considera el tipo humano en el estadio primitivo de su existencia. A menudo su valor crece o disminuye según que su adaptación al medio esté condicionada por la dominación que su genio ejerza, o según que las fuerzas físicas lo conformen de tal modo que se establezca entre el ser y la naturaleza un perfecto equilibrio de acción y de reacción. Es esto lo que Miss Semple[2] expresa feliz-

[1] T. Funck-Brentano: *La civilización y sus leyes.* Bagheot: *Leyes científicas del desarrollo de las naciones.*

[2] Ellen Churchill: *Influencias del medio geográfico sobre la base del sistema de Ratzel.*

mente en la fórmula siguiente: «Las bases geográficas en las cuales descansa un estado abrazan un complicado conjunto de condiciones físicas que pueden influir en su desenvolvimiento histórico. Las más importantes de entre ellas comprenden la extensión y la zona donde ese estado se encuentra situado, su posición continental o insular, mediterránea o marítima, abierta al vasto océano o confinada en algún mar interior; sus fronteras, según que estén contenidas por el mar, la montaña, el desierto o las líneas sinuosas de algún río; sus selvas montañosas, sus fructíferas llanuras y sus tierras bajas arables, su clima y su sistema de drenaje, sus riquezas minerales o la indigencia de su flora y de su fauna indígena o importadas. Cuando un estado ha obtenido ventajas de todas esas condiciones naturales, el suelo se convierte en una parte constitutiva de ese estado modificando el pueblo que lo habita o es modificado por él hasta que su conexión sea a tal punto estrecha por recíproca interacción que ese pueblo no puede ser comprendido si se le separa de su medio. Cualquier tentava de separar al uno del otro teóricamente, reduce el cuerpo social o político a la situación de un cadáver útil aún para el estudio de la estructura anatómica de acuerdo con el método de Herbert Spencer, pero que proyecta poca luz sobre el proceso vital».[1] Ninguna agrupación humana podría ilustrar más vigorosamente la justeza de las observaciones arriba enunciadas que los pueblos de Africa. Cualquiera sea el origen que se les atribuya, de cualquier modo que se encare su género de vida actual o pasada, una diferencia apreciable distingue al hombre de los bosques del

[1] Camille Vallaux: *El suelo y el Estado* (Geografía social). París, 1911.

hombre de las mesetas.[1] Esta diferencia se ha acusado en el curso de las edades, aquí por un cierto sentido de la organización social y política, por el esfuerzo creador de una cierta cultura intelectual, allá por la dispersión anárquica de tribus nómadas y el esfuerzo de adaptación a las condiciones deprimentes de una naturaleza indómita. ¿No es cierto que el genio inventivo del hombre es completamente extraño a la posición geográfica del Sudán que ha hecho de ella en el pasado el límite de las incursiones comerciales sobre el continente así como la parte más accesible a las migraciones étnicas llegadas de Asia o de Europa? ¿No es cierto que la salvaje barrera de la selva impenetrable ha opuesto en el umbral de la zona ecuatorial la misteriosa sonrisa de la esfinge a la curiosidad del exterior?

Si tales son los datos de la geografía, vamos a ver cómo la historia los ha utilzado.

Y en primer lugar, no hay que decir que la realidad no siempre ha sido lo que es hoy. Las transformaciones de la tierra desde las edades prehistóricas hasta nuestros días han cambiado profunda y gradualmente la fisonomía del globo.

Y es sólo gracias a las hipótesis de la geología y de las ciencias conexas[2] que podemos, por osadas inducciones, evocar los movimientos de nuestro planeta. Así la paleogeografía calcula que hace aproximadamente cincuenta mil años el Africa del Norte y Europa meridional pueden haber estado unidas por una especie de istmo que habría unido a Marruecos con la extremidad Sur de España, Túnez a Sicilia y a la península de Malta.[1] De igual modo hacia el Sudeste, Asia y Africa no hubieran formado más que una tierra puesto que el estrecho de Bab-el-Mandeb sería de creación posterior. No obstante, por oposición a ese cuadro, el Mediterráneo y el Mar Rojo acaso comunicaban por un canal que, obstruido, habría sido más tarde el istmo de Suez. Sobre la tierra africana innumerables cursos de agua, lagos poco profundos, especie de mares interiores de una extensión de otro modo considerable de los que existen en la actualidad, ocupaban la misma región central exactamente como hoy día, y alimentaban abundantemente las cuencas del Alto Congo, del Chari, del Zambeze, del lago Tchad y del Haoussaland. Por otra parte, también el Sahara mismo estaba probablemente sembrado de pantanos y de lagos poco profundos alimentados por torrentes. Se comprende sin esfuerzo que tal abundancia de agua haya hecho, de Norte a Sur y de Este a Oeste, la fisonomía de Africa totalmente diferente de la que ostenta actualmente. Una vegetación lujuriosa cubría regiones que son ahora el imperio de las arenas.

Tales han debido ser los desiertos del Sahara, de Libia y de Nubia. Si tal risueño cuadro no ha llegado a nosotros, se debe a que las transformaciones geológicas han operado sobre esta parte del planeta una gradual evolución de la tierra hacia el desecamiento por la mengua y la retirada del hielo en Europa y una deficiencia en saltos de agua. Añádase a esto que, sobre el mismo teatro, debía operarse otro fenómeno que acentuó el desecamiento. Se trata de un drenaje de las aguas corrientes por el océano. En definitiva, todas esas acciones conjugadas no han contribuido

[1] Cf. Dr. A. Cureau: *op. cit.*

[2] Particularmente la tectónica, la estratigrafía y la paleontología.

[1] Sir Harry Johnstone: *The opening up of Africa.*

poco a rarificar el agua hasta el agotamiento final de este elemento. De estos movimientos diversos de nuestro planeta se deduce que, durante un período de más o menos cincuenta mil años, el hombre podía disponer en Africa de un área de habitabilidad más extensa de la que dispone hoy día. Todo ello justifica la ley vulgarizada por Jean Brunhes[1] de que la población humana de una zona terrestre cualquiera, está en estrecha relación con su capacidad de agua como riqueza económica y fuerzas naturales de revestimiento vegetal. No podría haber demasiado o muy poco. Tan pronto el equilibrio se rompe en uno u otro sentido, se opera una repercusión sobre el ecumene y la población humana sigue la misma curva de decrecimiento. Es así que la habitabilidad del Africa, en una época indeterminada después de la edad paleolítica, ofrecía las concondiciones probables de equilibrio que requiere la geografía humana. Mas, con la lenta transformación de la tierra, las condiciones, lentamente, cambiaron también. He aquí que, sobre esta vasta extensión, entre el Mar Rojo y el Atlántico, «la naturaleza llevó las cosas al extremo, elevando una barrera entre los desiertos del Sahara, de Libia, de Arabia y los países fértiles de la Mauretania, del bajo Egipto y de la Arabia feliz, abundantemente irrigados por lluvias torrenciales. Los pantanos, poco profundos, se secaron y dejaron en sus lechos depósitos de sal y de soda, los ríos desaparecieron, las selvas clarearon hasta la extinción total, y la tierra desnuda fue expuesta a los estragos ocasionales de las lluvias huracanadas que la lavaron, y la ausencia de árboles y de vegetación hizo el clima extremo, pasando del tórrido calor diurno al frío intenso de la noche. Esta alternación de frío y de calor hizo el suelo seco y friable, y disgregó las rocas peladas. Las mismas causas crearon vientos de una violencia extraordinaria que redujeron a polvo arenoso las rocas disgregadas. Se formaron así los desiertos en Arabia y en el norte de Africa que elevaron obstáculos entre el Africa tropical y los países mediterráneos y aislaron poco a poco los tipos y la fauna de ese país de los países de la Europa templada y del Asia. Y así *el Africa tropical se singularizó.* La gran masa de la subespecie negra fue bloqueada en la región al sur de los desiertos y no se produjo la mezcla con las razas caucásicas de Europa, del Africa del Norte y del Asia Occidental».[1] Fue la trágica adversidad lo que tuvo durante milenios a una parte de la raza negra abrumada bajo el horror de las peores abominaciones. Que la raza negra no haya regresado hacia la animalidad pura y simple, da a pensar —para limitarnos a las hipótesis más verosímiles sobre la evolución de las especies— que el eslabón por el cual el hombre se vincula con algún antepasado común a los simios actuales, está para siempre sepultado en la noche de los tiempos; da a pensar que han sido abolidas para siempre las condiciones cósmicas cuya acción engendró probablemente al hombre de algún humilde cuadrumano en algún momento del tiempo. Y si variedades inferiorizadas por implacables influencias del medio, han sido o son todavía tributarias de tan pesada impedimenta, de tal manera que ofrecen al observador el cuadro de una vida absolutamente primitiva, se estaría tentado de atribuir la posibilidad y

[1] Jean Brunhes: *Geografía humana.*

[1] Sir Harry Johnstone: *The opening up of Africa.* Hemos subrayado intencionadamente la cita. Por supuesto se trata de la masa negra bloqueada en el área de las selvas al extremo sur de la región de los desiertos y no del Africa tropical propiamente dicha.

la persistencia de tal estado de cosas a no sé qué ironía de la naturaleza encargada de recordarnos la humildad de nuestros orígenes a pesar de los dones que nos ha otorgado en otra parte. Sea como fuere, somos los únicos seres vivientes que, según el ritmo de nuestra existencia, pueden oscilar de la ascensión más vertiginosa a la postración más degradante. Sin embargo, por bajo que descendamos, conservamos con nosotros la magnífica aptitud que consagra nuestra ascendencia sobre el resto de la creación. Acaso esté allí la gran compasión de la naturaleza humana, pero es también su marca inalienable de nobleza. Y he ahí que el negro africano ha conservado, a despecho de todos los títulos incorruptibless, ser el coheredero de la eminente dignidad de la naturaleza humana.

En todo caso, de todo cuanto sabemos de las luchas libradas por el hombre sobre este planeta, de todo cuanto sabemos de sus reveses y de sus triunfos, de su penosa evolución biológica y social, ningún hecho ilustra con mayor acuidad y realismo el áspero combate que debió sostener contra los obstáculos naturales que la vida del negro relegado, confinado, bloqueado en el área de las selvas ecuatoriales durante miles de años. Fue la oscura tragedia la que lo mantuvo fuera de la historia hasta la aurora de los tiempos modernos y cuando la era de los descubrimientos y de los grandes viajes marítimos hubo de operar el contacto de esta fracción de humanidad con el resto del mundo, fue para crear la más odiosa forma de explotación del hombre por el hombre: la esclavitud.

Los que reprochan a los negros su inferioridad o su supuesta ineptitud a la civilización, hacen muy fácilmente abstracción de las terribles condiciones de la vida negra en la zona ecuatorial. Pues la opinión de esos críticos superficiales choca con hechos contradictorios cuando se aplica a comunidades negras favorecidas por mejores condiciones climáticas. Es constante que cada vez que en otra parte los modos de *habitat* han ofrecido a los indígenas posibilidades de cultura social, se ha visto elevarse sobre el viejo continente sociedades que se han organizado según su genio propio con los recursos de que pudieron disponer y siempre aptas para obtener el mejor beneficio de sus relaciones con el mundo exterior. Es así que se explica la fortuna del Sudán situado por su posición como un centro intermedio entre dos mundos. Es, en efecto, accesible de un lado a los pueblos del Mediterráneo por la Berbería[1] y el Egipto, y del otro a los pueblos del Oriente por Suez y por el estrecho de Bab-el-Mandeb.

Además, su situación topográfica hizo de él en todos los tiempos el mercado en que osadas caravanas se aventuraban en busca de oro, de marfil y de esclavos llegados de las regiones impenetrables del Oeste. Fue el Sudán la encrucijada ideal de las migraciones étnicas. No es, pues, sorprendente que hayamos encontrado allí no sólo comunidades más o menos civilizadas, sino una amalgama de tipos, de costumbres, de hábitos y de creencias modelados según el genio propio de las razas negras que allí se implantaron.

¿Poseemos pruebas sobre las cuales podamos afirmar ese punto de vista?

Remitiéndonos a los *ora marítima* de Avenius, dice Desplagnes,[2] vemos a Hanón de Cartago ubicar treinta mil colonos en las costas oceánicas de la Mauretania, hacia el

[1] Las costas berberiscas: Tripolitania, Túnez, Argel, Marruecos.

[2] Teniente Louis Desplagnes: *La alta meseta central nigeriana.*

año 414 A. J. Podemos pues ya entrever que las poblaciones norafricanas de la Libia estaban formadas por una mezcla de tribus indígenas negras y de tribus inmigradas asiáticas. De otra parte, desde el 1100 A. J. se fundaba Utica y ya numerosas colonias fenicias salpicaban las costas de la Libia. Herodoto nos había indicado esta confederación de familias diversas bajo el nombre de: *nasamons* o nasamús que ha precedido la federación de los *marmides*; ahora bien, ese nombre de nasamons es egipcio e indica apropiadamente ese mestizaje de negros *nashi* y de asiáticos *amon*. En efecto, esta definición puede sacarse fácilmente de un himno a *Amón-Ra* que data de la época de los ramesidas y en el cual se lee: «Los hombres salen de sus dos ojos y se extienden por la superficie de la tierra, rebaño de *Ra* dividido en cuatro razas: los egipcios, rotú, los negros *nashi*, que están bajo el patronazgo de *Hor*, los asiáticos *Amón* y los pueblos de piel blanca *Sokhit*, la diosa de cabeza de león tiende su protección.»

Por otra parte, en todo el Sudán, es tradición que hombres de tez clara y de largos cabellos han sido los primeros en naturalizar el uso de una joya, especie de piedras preciosa, llamada *aggry beads*[1] con las cuales se adornaban. Estos abalorios fueron objeto de un comercio muy activo en los países africanos y actualmente se les encuentra en uso por los vivos o en las tumbas o los Tumuli, nos dice Delafosse.

¿De dónde procedían dichas piedras? ¿De Europa o de Asia? Se ha señalado su presencia a la vez en los sepulcros

[1] Aggry beads: coral azul de la ensenada de Benin, que sirve para designar un tipo de cuentas o abalorios de cristal jaspeado de antigua fabricación que se usa en la Costa de Oro (Africa Occidental).

asirios y fenicios, en ciertas regiones del Asia oriental y de Europa septentrional. Los egipcios adornaban con ellas sus momias. Esta gran difusión en medios diversos y lejanos señala la extensión y el esplendor de esta costumbre antigua y hace verosímil la hipótesis de que el comercio de estos corales fue conocido en la cuenca del Mediterráneo en una remota antigüedad y que acaso fuera introducido en Africa por los fenicios cuyas colonias africanas fueron muy prósperas. Por lo demás, se sabe que sus sucesores, los cartagineses, se adentraron muy lejos en el sur en busca de plumas de avestruz, oro, marfil y esclavos. Las relaciones comerciales que esos pueblos mediterráneos establecieron con los negros del Sudán no se detuvieron en el intercambio de mercancías. Es harto probable que también debieron establecer estaciones en los pueblos sudaneses y que allí dejaron algo de su sangre, de sus costumbres, de sus artes y de su industria. Por otra parte, el mismo fenómeno se produjo en el Africa oriental.

La Abisinia fue un centro de civilización en directo contacto con Egipto. Su influencia, como por otra parte la del Egipto, se extendió muy lejos hacia el Oeste sobre las poblaciones del Sudán oriental. El esplendor de los pueblos semíticos llegados en gran parte de la península arábiga y pronto mezclados a los indígenas de las orillas de las costas del Africa oriental, se efectuó en aporte de civilización en toda esta parte del Sudán que es como una prolongación de la zona templada del Nordeste.

A nuestro parecer se deducen dos observaciones de este breve análisis. Es que si el Africa es una inmensa península casi inaccesible por la mayor parte de sus costas ya que las mismas son poco recortadas en bahías y en cabos y se defienden además de todo abordaje por el fenómeno de

la barra; si el istmo estrecho que no hace mucho la unía al Asia acaso no desempeñó más que un papel secundario en sus relaciones con el mundo, el Africa negra, replegada en sí misma no pudo desarrollarse sino de acuerdo con su propio genio e incluso sus posibilidades de cultura no se concretaron más que en función de zonas climáticas. Por ello se entiende que allí donde el clima ofrecía al hombre una vida menos mortífera por la nocividad de los agentes físicos, obtuvo un beneficio indiscutible para el mayor florecimiento de sus energías. Pero, ocurrió también que en el Norte y el Este, en una época en que la civilización era un don del Mediterráneo, esas costas menos abruptas y su clima más dulce abrigaban pueblos cuyas velas surcando la mar generosa y hospitalaria entre Europa y el Africa, no traían en sus pliegues solamente productos de consumo o de ornamentación europea, sino sobre todo no sé qué de imponderable que establece entre los hombres, y sin ellos saberlo muy a menudo, un intercambio de espiritualidad por donde se afirma y se distingue el reino humano sobre el resto de la naturaleza.

¿Es eso todo?

Hasta ahora sólo hemos examinado la vida de las sociedades africanas nacidas bajo el cielo del Sudán y colocadas en las sabanas herbosas como los testimonios de un supremo esfuerzo de creación indígena. De considerar esas tentativas de civilización bajo este ángulo, nos exponemos a ver sólo una parte del fenómeno. La realidad es otra, incluso parece que se puede afirmar que el mayor, si no el único obstáculo de creación social sobre el viejo continente, reside en la grandeza trágica de la naturaleza física. A esa cuenta, el Sahara, gracias a la inmensidad de sus dunas movedizas expuestas a una aridez extremada,

simbolizaría el área de las regiones inhabitables por la rigurosa sequedad del suelo mientras que en la selva ecuatorial, el extraordinario decuplamiento de las fuerzas vitales por una abundancia excesiva de agua y de humedad, no ofrece muchas oportunidades de éxito duradero al desarrollo gradual de las sociedades humanas. Aquí y allí, sólo es posible elevar aldeas precarias en los raros espacios donde la naturaleza parece dar una tregua de no oponerse. El oasis y el calvero son las únicas formas apropiadas a las condiciones excepcionales del medio, condiciones siempre provisionales por las bruscas transformaciones a las cuales están constantemente expuestos. Se concibe que ninguna sociedad humana, sofocada por tales restricciones, pueda progresar, ya que la base de todo progreso es la estabilidad y la perdurabilidad. El nomadismo, lo que él comporta de vida aventurera es una consecuencia de esos *habitats* extraños en que el hombre está condenado a un perpetuo desplazamiento en tanto que la edificación de abrigos provisionales bajo la forma de aldeas aisladas, en perpetua disputa contra el encarnizado monopolio de la selva, es la otra fuerza del determinismo físico.[1] Pero el cuadro hubiera quedado incompleto si era preciso limitar las formas reales o potenciales de civilización indígena a la meseta sudanesa.

Sobre la zona costera, teniendo en cuenta solamente la vasta región bañada por el Atlántico, han surgido grupos sociales cuya organización no carece de interés.

¿No es preciso señalar el estado teocrático de los foulas del Fouta-Djallon en la Guinea francesa? Mestizados de pehuls, de mandingas, de todos los colores, constantemente

[1] Hardy: *Visión general de la historia de Africa.*

han mostrado su gusto por la literatura hasta los días presentes.[1]

¿No conviene llamar la atención sobre la tribu de los vais diseminada sobre la costa de Liberia? Es de ella que nació el genial Doalu Bukere que inventó un alfabeto aún en uso por su pueblo. El ha contado al reverendo Sigismund Koelle, el célebre misionero filólogo, cómo le fue revelada la escritura en un sueño por un emisario divino.[2] Al despertar, reunió a algunos de sus íntimos y trazó los signos de su alfabeto; después, tras un largo estudio de adaptación y de perfeccionamiento se rodeó de discípulos y obtuvo el asentimiento del rey que impuso al pueblo el nuevo instrumento de comunicación. Fue fundada en Yondu una escuela para la propagación del sistema de escritura que sobrevivió a todas las vicisitudes de las guerras intertribales y es todavía en el presente un testimonio no equívoco de las aptitudes intelectuales del Vai.

Desde el punto de vista artístico no podríamos ignorar los países del Benin y de Yoruba cuyos habitantes son conocidos de hace mucho por sus obras de bronce y de arcilla. La antigua alfarería del Benin revela un sentido de la belleza muy notable.[3]

Pero el pueblo más interesante de la zona costera, por su influencia y su organización, lo es el Dahomey. Su constitución política y social tan estrechamente jerarquizada con las cuatro clases: la nobleza, los grandes funcionarios, el pueblo y los esclavos, todos *Danhoménou*, es decir, gentes o cosas del Dahomey, propiedades del rey;

[1] Delafosse: *Los negros del Africa.*
[2] Sir Harry Johnstone: *Liberia.*
[3] Cf. Frobenius: *Voice of Africa.*

su administración civil, su ejército de sólida organización con la división de servicios y el absoluto espíritu de disciplina, han colocado al Dahomey en primera línea entre los pueblos del Africa.

Desdichadamente su fama ha llegado al mundo europeo sólo a través de los horribles relatos de asesinato colectivo y anual de cientos de esclavos, cautivos de guerra, que se celebraba según un rito conocido bajo los vocablos de «gran costumbre».

A reserva de lo que pueda pensarse de esas abominaciones, no resulta ocioso señalar que el Dahomey, gracias a la cohesión de su organismo social (régimen político, constitución de la familia, sistema religioso), ha permanecido independiente bajo la misma dinastía, muy temido de sus vecinos desde el siglo XVI hasta la conquista francesa de 1894 que destronó el último rey del país.

He aquí en qué términos sintéticos nos ha parecido posible evocar la vida de los pueblos negros del Africa. He aquí como nos ha parecido posible esquematizar sus esfuerzos de creación social, la organización de sus comunidades políticas, su utilización de materias primas aptas para necesidades industriales o artísticas de su medio y sobre todo su poder de asimilación de todo lo que el mundo exterior podía aportarles y que fue compatible con las cualidades esenciales de su genio. Qué es todo eso si no un ideal de vida colectivo realizado en un rincón de la superficie habitable del planeta, el testimonio de una concepción *sui géneris* de la civilización. Y esta concepción de de la vida social no se ha manifestado solamente en obras materiales. Adquiere su valor más alto en función de las fuerzas espirituales de que ha sido el puntal principal.

Estudiar las creencias africanas es por tanto ponernos en situación de captar la expresión más aparente de ese imponderable que es el alma negra, es, además, seguir las modalidades de sus transformaciones eventuales, las supervivencias inconscientes de este colosal trasplante étnico que fue el esclavismo negro en las Américas.

CAPÍTULO V

EL ANIMISMO AFRICANO

Una viejísima tradición que descansa sobre hechos mal comprendidos y de una interpretación tan superficial como arbitraria encierra la mayor parte del Africa negra en las mallas del fetichismo. Pero, ¿qué es el fetichismo?

En la memoria[1] que el presidente de Brosses presentó a la Academia de Inscripciones, en 1757, empleó por primera vez ese término para caracterizar la materialización del culto que los negros parecían rendir a objetos bastos. Hizo del fetichismo el origen del sentimiento religioso en todos los pueblos definiéndolo como sigue: «Llamo en general con ese nombre (fetichismo) a toda religión que tiene por objeto de culto animales o seres terrestres inanimados.» Ahora bien, la palabra procede del portugués *feitiço*, derivada ella misma del latín *factitius*, artificial. Como se sabe, esta palabra fue empleada por los navegantes portugueses que, en sus viajes de descubrimientos sobre la costa occidental de Africa, habían creído observar que los naturales del país adoraban las conchas, las piedras u

[1] Del culto de los dioses fetiches o paralelo de la antigua religión del Egipto con la religión actual de Nigricia. Cf. H. Pinad de la Boullaye, S. J. *El estudio comparado de las religiones. Ensayos críticos.*

otros objetos bastos. Denominaron «fetiches» a esos objetos del culto.

La observación así establecida no es sólo incompleta sino también falsa por ser el resultado de engañosas apariencias. Desgraciadamente la doctrina a la cual ha dado nacimiento, ha acreditado un error ahora inextirpable.

No, no es ni la concha, ni la piedra, ni el ídolo esculpido en madera ni incluso los animales lo que adora el indígena africano. El más atrasado de esos hombres puede estar convencido de que un elemento imponderable, una fuerza oculta encarna a veces en tal objeto o en tal animal, de igual modo que la Selva, el Trueno, el Río, el Mar, la Tierra le parecen dotados de voluntad, de deseos, de pasiones y constituyen igualmente Fuerzas. Además, ¿no es positivo que la muerte, hecho cotidiano e ineluctable, encierra un misterio del que lo menos que puede decirse es que es sinónimo de espanto y de terror? ¿Los muertos no vuelven? ¿No pueden ejercer una buena o mala influencia sobre los vivos? ¿No son ellos, también, fuerzas de las que conviene desconfiar?

Otras tantas preguntas que probablemente se hace el primitivo. Entregado sin defensa a la hostilidad de esas fuerzas, impotente para domeñar las manifestaciones a menudo inamistosas, ¿no es acaso prudente dedicarles un culto de veneración y de respeto a fin de ganar su amistad? Tal es el propósito de su razón incierta, y como la emotividad es la aptitud principal, la cualidad dominante de su personalidad, él está siempre en premura de reacción por el temor y la inquietud ante el menor fenómeno cuya causa se le escapa. ¿No es la explicación más inmediata reconocer una inteligencia a las cosas y crerlas poseídas por algún Espíritu? Si la curva de tal razonamiento denuncia la endeblez de la razón, no acusa menos una cierta conexión de ideas —insuficiente, bastarda, prelógica acaso— pero capaz con todo de conducir al individuo o al grupo a imaginar una manera de cosmogonía. En mi opinión es así como se aclara el concepto fundamental del primitivo en el mundo en que vive, lo que es, en definitiva, su respuesta a los enigmas que nos atormentan a todos. Encontramos pueril esta respuesta porque nosotros hemos superado desde hace milenios el estado de la mentalidad del que ella es la expresión, porque además, la madurez de nuestro pensamiento nos permite encadenar los efectos con que hemos hecho la estructura de las ciencias. Y por otra parte, ¿de qué nos envanecemos?

¿No nos encontramos —al menos, muchos de nosotros— desarmados e inquietos cada vez que ciertos fenómenos van más allá del límite de nuestros conocimientos actuales? ¿Cuál es el principio de la vida, su origen y su fin? ¿No son las eternas preguntas a las que se apega dolorosamente nuestra atención desde que existe memoria del hombre que piensa? ¿Y a quién remitirnos para encontrar una explicación de esos problemas que sea digna de nuestro orgullo intelectual?

Unos, refugiándose en una prudente sabiduría declaran que la mayoría de esas preguntas confinan con el límite extremo del nuestras investigaciones y de nuestras posibilidades de saber —en lo desconocido— otros, y es la gran mayoría de los hombres, creen en la omnipresencia de un ser superior ordenador de todas las cosas en ese mundo en que él dirige la armonía. De hecho, casi los mismos problemas del destino humano, de las relaciones del hombre con el mundo en que vive, han llevado al primitivo y al civilizado a encarar un sistema de teogonía

según el cual el uno y el otro, la mayor parte del tiempo, hacen intervenir una o varias potencias misteriosas, temibles, de las que hay que temer la cólera y la enemistad. El uno y el otro eligen las modalidades más convenientes para realizar su objetivo. El primero, el primitivo africano al menos, cree que la divinidad tutelar está situada demasiado alta para preocuparse por los menudos asuntos de sus criaturas. Habiendo terminado su obra, ha establecido entre los hombres y ella una categoría de intermediarios invisibles (los espíritus, los manes) que son únicos accesibles y a los cuales hay siempre que dirigirse para obtener los favores y las gracias de lo alto. Por el contrario, el civilizado admite implícitamente que una modificación del plan divino, por mínimo que sea, sólo es virtualmente posible por una intervención directa de Dios. En ambos casos, nos parece que esta concepción de las relaciones del hombre con el mundo en que vive constituye el punto de partida, uno de los elementos fundamentales del sentimiento religioso. Es por tanto comprensible que el culto de la Providencia se exteriorice aquí por múltiples manifestaciones conformes a una inteligencia sensorial aún inepta a los esfuerzos de abstracción, que allá se afine, por el contrario, en representaciones desprendidas de las gangas de la materia y se afirme en construcciones enteramente espirituales. Sin embargo, sea como fuere, estaremos de acuerdo en que, en uno y otro caso, tales diligencias de la razón denotan menos una diferencia en naturaleza que en grado. En fin de cuentas, dichas diligencias señalan la lenta evolución del pensamiento humano del estado de esbozo hacia las formas superiores de la ideación abstracta. El animismo negro no es pues otra cosa que una religión de primitivos. Ignoro si todos los primitivos de

todos los tiempos han adorado lo Incognoscible de acuerdo con las mismas modalidades. Es probable, con matices que establecen la riqueza o la pobreza de las invenciones o aún, y en una cierta medida, de acuerdo con el *habitat* de los pueblos favorecidos por la belleza, el sosiego acogedor del medio físico, u oprimido por su bravía hostilidad. ¿No es la mitología griega hija de la atmósfera clemente del Atica «donde las nueve Musas sagradas de Pieria alimentan la Armonía de los rizos de oro» según el magnífico simbolismo de Eurípides?[1]

No sé, por otra parte, si en un momento de la permanencia, Dios se ha revelado a todos los humanos bajo formas diversas «y por muchas maneras» *multifariam, multisque modis*, de acuerdo con el texto de San Pablo.[2]

Ignoro si de esta revelación los unos han conservado la pureza del sentido original mientras que los otros la han alterado al extremo de haber sólo conservado las proposiciones fundamentales bien pronto recubiertas, por otra parte de una densa estratificación de errores. Eso no es otra cosa que sutilizas de teólogo.

Lo que se nos antoja cierto es, a pesar de su aparente diversidad morfológica, la unidad ingénita del animismo negro. Ya se le estudie en la meseta sudanesa donde a

---

1 «Para tener el sentimeinto de lo divino, hay que ser capaz de discernir, a través de la forma precisa del dios legendario, las grandes fuerzas permanentes y generales de que ha surgido. Se queda uno en idólatra seco y limitado si más allá de la figura personal, no se entrevé, en una especie de resplandor, la potencia física o moral del que la figura es el símbolo. La comparación de las mitologías ha demostrado recientemente que los mitos sánscritos no expresaban en su origen más que el juego de las fuerzas naturales, y que de los elementos y de los fenómenos físicos, de su diversidad, de su fecundidad, de su belleza, el lenguaje había, poco a poco, hecho dioses.» Taine: *Filosofía del Arte.*

2 Epístola a los Hebreos.

veces es influido por el probable aporte de elementos extranjeros, ya se le considere en función de religión de Estado en ciertos organismos sociales tales como en Mossi o aún en la forma cruda que adopta en la costa occidental del Dahomey, el animismo africano puede resumirse en algunas proposiciones muy simples: 1) Cada hombre se compone de una doble personalidad, una física, tangible, material: el cuerpo; la otra, impalpable, inmaterial, encarnada en la primera de la que es animador: el alma. 2) La muerte es la operación por la cual esos dos elementos se disgregan: el alma se separa del cuerpo. ¿Qué es de esta alma o este espíritu después de la muerte? Entre los bantús de Loango, el *M-Zimu* o *Mu-Zimu* (alma o espíritu) busca otro *habitat* inmediatamente después de la cesación de la vida en la envoltura corporal,[1] lo cual es a la postre una reencarnación, mientras que, en otros pueblos, ese elemento vaga a la aventura o se aposta en las cercanías de las casas.

Por otra parte, los habitantes del Gabón admiten un doble principio espiritual, el *M-Zimu* y el *ombwiri* (de donde acaso nos ha llegado el *zombi* haitiano aunque los dos términos no tengan la misma significación). Este ombwiri es un espíritu tutelar que está adherido a cada individuo aunque sea independiente de él. Se desvanece a la muerte de la persona y permanece invisible, pero se dedica a proteger la tribu. Es un espíritu superior entre los espíritus buenos. Los mandingas, por su parte, establecen una diferencia entre el *día*, soplo vital, y el *niama*, espíritu. La muerte es la cesación del soplo vital mientras que el *niama* sobrevive a la destrucción del cuerpo...[2]

---

1 Monseñor Leroy: *op. cit.*
2 Monseñor Leroy: *op. cit.* Delafosse: *op. cit.* Cureau: *op. cit.*

En resumen, parece demostrado que el negro africano hace una separación muy neta entre el cuerpo y el alma en los humanos.

Es, al menos, la interpretación más verosímil que puede extraerse de la masa de hechos recogidos por los innumerables escritores que se han ocupado de estos problemas, particularmente por los misioneros, los administradores coloniales, los exploradores, etcétera.

Sin embargo, contra esta interpretación se ha levantado la escuela sociológica de Durkheim con fuerza y autoridad considerables. En su célebre libro sobre las «Funciones mentales en las sociedades inferiores,[1] Lévy-Bruhl señala en qué grave error caen los observadores que tratan de penetrar la psicología de los primitivos siguiendo la forma aplicada a analizar la mentalidad «de un adulto blanco».

Se trata de dos categorías distintas. La principal diferencia entre ellas reside en el modo incomparable, hasta en la esencia divergente de su percepción.

Para «un adulto blanco» —y ello se entiende verosímilmente de todo individuo normal y cualquiera sea su color que, habiendo alcanzado la madurez de la inteligencia, es capaz de discernimiento, de adaptación, en fin, de juicio, y es apto, por consiguiente, a reaccionar y a comportarse en la mayoría de las circunstancias, de un modo conforme al buen sentido y a la razón— para ese individuo, percibir es entregarse a la compleja operación que consiste en tomar conciencia del mundo exterior y en verificar la representación del mismo en su espíritu. Ahora bien, esta operación, que parece no tener sino una significación es-

---

1 Lévy-Bruhl: *Las funciones mentales en las sociedades inferiores* y *La mentalidad primitiva.*

pecíficamente individual, oculta, muy a menudo, un carácter colectivo. Queremos decir que, sin ninguna representación no podría existir sin el mecanismo del sistema nervioso propio a cada uno de nosotros, toda representación necesita sin embargo para exteriorizarse de la experiencia común que es un atributo del medio social. Tal, por ejemplo, el hecho de expresar una impresión. Al servirse del lenguaje —medio colectivo— se usa necesariamente un vehículo que es la propiedad de un grupo determinado. Es por tanto comprensible que el valor de la representación colectiva esté en estrecha correlación con la sociedad de la que refleja el grado de cultura intelectual, las creencias, los sentimientos, etc.

¿No es así como debe entenderse la definición que ha dado de ella Lévy-Bruhl?

«Las representaciones llamadas colectivas, para no definirlas más que en bloque y sin profundizar (dice él), pueden reconocerse en los signos siguientes: son comunes a los miembros de un grupo social dado; se transmiten de generación en generación; se imponen a los individuos y despiertan en ellos, según los casos, sentimientos de respeto, de temor, de adoración, etc., por sus objetos. No dependen del individuo para existir, y no es porque ellas impliquen un sujeto colectivo distinto de los individuos que componen el grupo social, sino porque se presentan con características de las que no puede darse razón por la sola consideración de los individuos como tales. Es así que un idioma, aunque rectamente hablando no exista mas que en el espíritu de los individuos que lo hablan, no por ello es menos una realidad social indubitable, fundada en un conjunto de representaciones colectivas. Pues ella se impone a cada uno de esos individuos, lo preexiste y lo sobrevive».[1]

Pero hay que evitar la falsa creencia de que el modo de representaciones se efectúa entre los civilizados como entre los primitivos. Los primeros hacen de ellas, la mayor parte del tiempo, una operación intelectual preliminar. Es un «fenómeno intelectual o cognoscitivo». Los segundos, por una especie de flaqueza de su capacidad de abstracción, no extraen de ellas más que elementos emocionales.

En su actividad mental poco diferenciada se confunden elementos distintos por otra parte tales como las ideas y las emociones, de ahí su impotencia para objetivar sus representaciones. Pues cada vez que el pensamiento evoca la imagen del objeto percibido, ésta es envuelta, coloreada por una atmósfera densa de pasiones o de sentimientos. El fenómeno intelectual es borrado por completo, oscurecido por el elemento emocional. Por lo demás, las circunstancias excepcionales en las cuales los primitivos adquieren la mayor parte de las representaciones colectivas —danzas, ceremonias de iniciación, ritos de pubertad, etc.— la fuerza opresiva de las tradiciones y de los tabús constituyen otros tantos actos o compromisos sagrados que, por su carácter de veneración, confieren la supremacía de la comunidad sobre el individuo. En esas condiciones, el individuo inmerso en una atmósfera densa donde flotan modos de pensar y creer que son los atributos colectivos de su grupo, termina por encarar la realidad bajo una forma especial. Su percepción confunde la imagen y el objeto. La busca de causalidad que es la marca distin-

[1] Lévy-Bruhl: *Las funciones mentales.*

tiva del pensamiento «del civilizado» lo deja indiferente o, al menos, ni siquiera sospecha la existencia. Todo lo remite a una potencia oculta siempre presente y manifiesta en todo. Su mentalidad está modelada, conformada por un complexus afectivo que la sitúa en un mundo a la vez irreal y demostrable, en todo caso, fuera de la razón y de la lógica comunes. Su mentalidad es *mística*. Y esta mística es, al mismo tiempo, causa y efecto. Para el primitivo, es de ella que mana la concepción *sui géneris* del mundo exterior. Nada de lo que existe podría tener un carácter objetivo. Ya se trate de cosas y de hechos físicos —una montaña, un río, una planta, por ejemplo— o bien se trate de interpretar hechos de orden biológico, la enfermedad, el sueño, la muerte, la mística interviene para crear nexos desconcertantes en el entendimiento del fenómeno. Es lo que en complemento y en consecución de la mentalidad mística, Lévy-Bruhl llama muy justamente el *pensamiento prelógico*. Una ley, la ley de participación, parece presidir a esta operación intelectual en virtud de la cual «los objetos, los seres, los fenómenos, pueden ser, de una manera incomprensible para nosotros, a la vez ellos mismos y otra cosa que ellos mismos. De un modo no menos comprensible, ellos emiten y ellos reciben fuerzas, virtudes, cualidades, acciones místicas que se dejan sentir fuera de ellos, sin dejar de estar donde están». Se concibe pues que esta forma conceptual abarque la integridad del mundo físico y moral, que todas las operaciones del espíritu estén profundamente impregnadas de ellas y que forman parte de nuestra inquietud de remitirlo todo a una causa, sea que la ley ya nos haya sido revelada, sea que sospechemos la potencialidad.

He aquí reducida, en sus rasgos principales, pero sensiblemente comprimida en la ganga de un simple extracto, la magnífica doctrina de la escuela sociológica. No somos nosotros los que ponemos en duda ni su bello ordenamiento ni su sólida estructura, pero, ¿no es de preguntarse si esta doctrina no es incompatible con la del animismo cuando ésta no se complace en una interpretación sistemática y complaciente de los hechos?

Desde luego, aunque nadie podría oponerse al dominio de la formación del pensamiento por parte de las representaciones colectivas, resulta ciertamente excesivo encerrar al individuo en las mallas de la sociedad de tal modo que se le prohiba pensar en forma diferente a la que exclusivamente emana del grupo. Se ha señalado que «la vida en común, la reunión en sociedad, el estado colectivo exaltan las potencias individuales, que la sociedad, siendo guardiana de las tradiciones, transmite a las generaciones sucesivas las adquisiciones anteriores que preexisten al individuo, pero, en fin, que la sociedad no crea la inteligencia». Por tanto, el individuo es susceptible de destacarse por encima de su grupo por una fuerza de pensamiento personal que exalta su personalidad. Tal es especialmente el pensamiento del genio. ¿No es permisible creer que, incluso entre los primitivos, hay minorías que piensan verdaderamente en la forma lógica común a los grupos diferenciados *sub especie aeternitatis*? ¿No es permisible creer que, entre nosotros y ellos, la diferencia del pensamiento reside menos en naturaleza que en grado de desarrollo?

Que el pensamiento del primitivo sea pobre en abstracción, es en lo que estamos de acuerdo desde el principio de este estudio, y además, que aún sea totalmente sensorial,

con predominio de la imaginación y que, por consiguiente, «desborda lo real».[1]

Es la característica principal que le hemos reconocido. Pero la razón del primitivo, pronto satisfecha con las explicaciones aproximativas que recoge cuando es solicitada por la curiosidad de lo desconocido, demuestra que su estructura no es específicamente distinta a la nuestra. Está en una fase embrionaria de su desarrollo y nada nos hará admitir que ella es incapaz de romper la cáscara de las representaciones colectivas donde la encierra su modo particular de percepción. Por lo demás, lo que nos parece más evidente que el ingenioso agenciamiento de las teorías susodichas, es que el término animismo generalmente adoptado para dar cuenta de la propensión de los primitivos a dotar todo en la naturaleza de una energía espiritual no expresa sino muy incompletamente su estado de espíritu. En nuestra opinión, hay allí una manifestación de dinamismo que nos parece caracterizar más concretamente el pensamiento de los primitivos o, al menos, el pensamiento de los negros del Africa occidental de los que nos hemos ocupado de una manera especial en estos estudios. Es la opinión en la cual se ha detenido el doctor Pechuel-Loesche[2] que ha tratado el problema en su estudio sobre los bafiotis de la costa occidental del Africa. El opina que habría que rechazar la doctrina que atribuye a los negros la creencia en los espíritus encarnados en los objetos o en los seres vivientes y que, para explicar sus sentimientos, valdría más sustituir el término animismo que tiene una mayor difusión

[1] J. Bricourt: *En qué punto se encuentra la historia de las religiones.*

[2] Die Loango: *Expedición*, citado por Lévy Bruhl en *Las funciones mentales.*

por el término dinamismo. Se volvería así a la fórmula aristotélica de que lo divino envuelve a la naturaleza entera. Pero ese dinamismo se expresa, se hace explícito en cultos particulares. Ha encontrado en Delafosse su analista más sagaz y penetrante. Ya, en el libro magistral que el eminente africólogo publicó hace quince años y del cual hemos sacado lo mejor de nuestra documentación, él ha planteado y afirmado lo esencial de la doctrina[1] y en su monografía reciente sobre «los negros del Africa»,[2] ha aportado sobre la materia el testimonio definitivo de sus profundos conocimientos de los hábitos y costumbres africanos. «El animismo o culto de los espíritus (escribe) es la verdadera religión indígena del Africa occidental. Se divide en culto de los muertos y en dinamismo.

»El negro estima que, en todo fenómeno de la naturaleza y en todo ser que encierre una vida maléfica o latente, existe una potencia espiritual o espíritu dinámico o eficiente (*niama* en mandinga), que puede actuar por sí misma, de ahí el culto de los genios personificando las fuerzas naturales y el de los manes de los difuntos, espíritus que han sido liberados por la muerte de su receptáculo humano momentáneo. A cada uno de estos genios o espíritus, presta el negro a la vez razón y pasión: si se encuentra medio de convencer su razón o de satisfacer su pasión, se asocia por allí mismo el genio o el espíritu a sus propios deseos».

Además, el negro cree que todo ser animado encierra en sí, además de cuerpo dos principios inmateriales. El uno, especie de soplo o de fluido vital, no tiene otra función que animar la materia y comunicarle vida y movimiento, es un principio sin individualidad ni personalidad

[1] Delafosse: *loc. cit.*

[2] *Los negros del Africa.*

ropias y que es eterno en el sentido que es anterior al cuerpo que él anima al presente y lo sobrevivirá para ir a animar a otro cuerpo y así hasta el fin de los tiempos. Al igual que la materia, él es divisible hasta el infinito y puede disociarse en diversos elementos bastando cada uno, solo o combinado con un elemento venido de otra parte, para animar un cuerpo dado. Cuando un hombre acaba de morir, es que el soplo vital ha abandonado su envoltura carnal para ir inmediatamente a crear una nueva vida, sea en un feto humano o animal en gestación, sea en un brote vegetal en germinación. Entiéndase bien, esta especie de fluido sin personalidad, sin inteligencia, sin voluntad, que podría ser comparado a una corriente eléctrica, no es objeto de culto alguno. Es, si se quiere, un espíritu pero sólo en el sentido etimológico de la palabra *(spiritus* «soplo»).

El segundo principio es muy diferente: nacido con el cuerpo que lo abriga y al mismo tiempo que él, constituye la verdadera personalidad del ser al cual comunica el pensamiento, la voluntad y la fuerza de actuar; el soplo vital permite a los miembros de un hombre o de un animal moverse, circular a la savia de un árbol en sus vasos, pero ese movimiento y esa circulación no podrían cumplirse si no estuvieran ordenados por el espíritu.

Si ocurre que un día el control del soplo vital escapa al espíritu y que, como consecuencia dicho soplo abandona su envoltura y se produce la muerte, es que otro espíritu más fuerte ha neutralizado al primero: he ahí por qué todo deceso es atribuido por los negros no a causas materiales que sólo son para ellos causas segundas y ocasionales, sino a la influencia psíquica de un espíritu mal intencionado, única causa primera y real de la muerte.

Tal es, en su amplitud y en una claridad luminosa, la concepción del animismo africano expuesto en función de las creencias latentes o formales de los pueblos negros de uno al otro extremo del Africa.

No hay que decir que este animismo se concreta aquí y allí en fórmulas rituales, en culto más o menos organizado y en tradiciones orales. Impregna los hábitos y las costumbres, preside a la constitución de la familia y al régimen de la vida social y pública. En fin, colorea el ritmo de toda existencia desde la cuna al sepulcro. Algunos ejemplos de culto organizado nos pondrán en condiciones de ilustrar nuestro pensamiento.

II

Las poblaciones de las altas mesetas sudanesas, de las que el teniente Louis Desplagnes nos ha dado una monografía detallada,[1] creen en la existencia de una divinidad suprema *Ammo o Amma*, residiendo en la región inmarcesible de los cielos, creadora del universo. Ella es la emanación de las fuerzas masculinas activas y de las fuerzas femeninas que rigen el mundo. La luna, divinidad masculina, y el sol, divinidad femenina, las personifican. A estos dos astros hay que juntar la tierra para formar una tríada semejante a la tríada tebana. Es ella la que adoran los habbés de la meseta central nigeriana. Es a ella a la que elevan sus altares en tres puntas formadas de piedras enhiestas donde los sacerdotes van a celebrar los ritos del culto. Esas piedras son lo más a menudo cónicas o «monolitos simples» colocados en el patio de cada casa de familia.

[1] Teniente Desplagnes: *La meseta central nigeriana.*

Todas las tribus sudanesas no reverencian las fuerzas astrales bajo la forma de la tríada. Se ha señalado que todas aquellas cuyo nombre termina por el sufijo *ngo* como *Karo-ngo* o *So-ngo*, adoptan la divinidad femenina. Así «los *Hougbo-Ouango* del Mossi hacen sus sacrificios al Sol para juntarlo a la tierra mañana y noche, a su salida y a su puesta, durante la primera semana de la invernada, después, sólo cada seis días, por la mañana a la salida del sol.

Van a los altares, formados de tres piedras cónicas, para ofrecer los sacrificios y las libaciones seguidos de todo el pueblo, jefes de familia, tocadores de tambor y de máscaras familiares.[1]

Por el contrario, las tribus que forman la confederación de aquellos que hacen sus sacrificios a la Fuerza masculina, pueden ser designados añadiendo la letra R a su nombre: se tendría así la denominación *Sara-Kolle, Sor-Kos, Mar-Kas*. Sea como fuere, consideran la luna como el emblema de su divinidad.

Entra en la atribución de los sacerdotes «anunciar solemnemente las fases de la evolución lunar y determinar de acuerdo con la posición del astro en el firmamento, la serie de los días fastos o nefastos de la semana; en fin, este planeta les sirve para dividir el tiempo y designar las estaciones».[2]

Aparte de la tríada celeste, las tribus sudanesas creen en la existencia de otras fuerzas espirituales que se encuentran en comercio cotidiano con los humanos y se manifiestan en todas circunstancias y en los menores incidentes de la vida. En fin, para asegurar la perennidad del culto, los sudaneses han estructurado una organización semipolítica, semirreligiosa. Los tesoros de la tradición y la defensa de la comunidad descansan en la autoridad de un Consejo formado por todos los jefes de familia cuya avanzada edad constituye una garantía de venerabilidad. Este consejo de ancianos elige, en ciertas condiciones determinadas, un jefe llamado *Boughô* u *Hogon*,[1] «nombre que significa el fuego o el calor del fuego» para presidir sus deliberaciones y tomar en sus manos los intereses superiores de la tribu. Ese personaje adquiere, por este hecho, un poder considerable. Sus poderes políticos y religiosos son absolutos. Por su ascensión a la dignidad suprema se convierte en *Mar-Boughô* o *Hougon-Dale*, gran sacerdote del Fuego y preside el consejo de los Antiguos. Provisto de estos títulos y privilegios, es a él que cabe el derecho de interpretar los designios de la divinidad. Desde ese momento su persona es sagrada. Vive solo en un rincón de la aldea, las más de las veces en lo alto de una colina. Su casa, adornada con estucos, es un verdadero templo donde son depositados los signos de alianza de la tribu. Es reconocido por las insignias sacerdotales de que está revestido. Estas consisten en un amplio *bubús* azul oscuro con el que se envuelve, por llevar un grueso ópalo atado al cuello por una trencilla, por un ancho brazalete de hierro en la pierna derecha, por un pendiente de cobre en la oreja derecha y por un anillo de plata en el tercer dedo de la mano izquierda». Va tocado con una mitra roja adornada de verde,

[1] Desplagnes: *loc. cit.*

[2] Idem.

[1] Se reconocen fácilmente los dos términos alterados de los cuales hemos hecho los sacerdotes del Vaudou haitiano, Bôcor y Hougán.

colocada sobre su cabeza que debe siempre estar pelada al rape.

«En el ejercicio de sus funciones, lleva un bastón de hierro colado de tres nudos o un garrote terminado en tres ramas, emblemas del servidor de la tríada divina».

«Estos sacerdotes guardan durante todo el año en un pequeño nicho muy adornado, practicado en una de las paredes de su casa, el fuego sagrado con el cual, al término de la estación de las lluvias, deberán encender los grandes fuegos de manigua purificadores.»[1]

Junto a esos altos dignatarios, hay otro que les es inferior por la calidad diferente de sus ocupaciones. Es el *Laggam* o *Leggué* que es el intérprete de las divinidades terrestres abandonadas o maléficas. Muy temido a causa del misterio que rodea el ejercicio de sus funciones, el *Laggam* lleva también ciertos signos: una gruesa ágata suspendida al cuello, un brazalete en el tobillo izquierdo, una sortija de hierro en el meñique de la mano derecha, y un anillo de plata en la oreja izquierda.[2]

Todos estos personajes son secundados en el ejercicio de sus funciones por oficiales subalternos a los cuales ellos dan la investidura. Pero, ellos mismos, no llegan a la dignidad de sus oficios sino mediante una verdadera ceremonia religiosa. Cuando muere el Hogon-Dale, este acontecimiento permanece oculto durante tres años. Los privilegios de su función son cumplidos durante ese lapso por su hijo mayor. Pero, expirado el plazo, el Consejo de los Antiguos se reúne una noche de luna llena. Entonces los oficiales suben al techo del templo y anuncian a gritos

[1] Desplagnes.
[2] Idem.

al pueblo: «El Hogon-Dale ha muerto», y prorrumpen en lamentaciones. El Consejo de los Antiguos, después de haber ofrecido a los manes de los antepasados cabras y pollos, imploran a los dioses de revelarles a aquel que les parece más digno de acceder al oficio vacante. Durante tres días se entregan a ceremonias consistentes en danzas sagradas ante el altar de la divinidad y en consultas misteriosas. En fin, al cuarto día, el Consejo proclama al elegido que recibe entonces las imágenes consagradas y es llevado en gran procesión a la morada que se le ha preparado. La postrer fase de la ceremonia simboliza la muerte del impetrante que, de ahora en lo adelante, cesa, en efecto, de existir para su familia por haber sido consagrado al servicio de los dioses y a la salvaguardia del pueblo.

Desplagnes quien, con Monteil nos ha dado la descripción de esas curiosas costumbres, supone que las mismas se deben a la infiltración de costumbres e ideas llegadas del Asia. Sea como fuere, no son seguidas sistemáticamente ni sistemáticamente semejantes en la inmensa extensión y en todos los pueblos que componen la meseta sudanesa. Por aquí, por allí dichas costumbres sufren transformaciones y deformaciones aunque el fondo permanece casi inalterable. Por otra parte, tres grandes fiestas religiosas comparten el ritualismo de esas tribus: 1) La fiesta de los antepasados; 2) la fiesta de las siembras y 3) la fiesta de las cosechas.

La fiesta de los antepasados tiene lugar por la elección del Hogon un día propicio de la luna llena de mayo. A la cabeza del Consejo de los viejos, el gran sacerdote se llega a la gruta que la tradición atribuye como haber sido la morada de los primeros antepasados. Allí sacrifica gallinas y un chivo negro o manchado de negro y en la cabeza del cual ha sido colocada la bandeja de los sacrificios.

Después, incinera los restos de las víctimas propiciatorias y arroja sus cenizas al viento. Sólo guarda un pedazo de hígado de pollo y se lo come mientras invoca los manes ancestrales. Durante la ceremonia el pueblo, mantenido a distancia, observa un religioso silencio.

La fiesta de la siembra tiene lugar en la época de las grandes lluvias de verano, en julio. Consiste en danzas rituales, en ofrendas compuestas de simientes y en sacrificios de animales.

En cuanto a la fiesta de la cosecha, la más suntuosa de todas, es principalmente una fiesta en acción de gracias para agradecer a la divinidad el haber recompensado a la comunidad con sus beneficios en días propicios y en recolección abundante.

Es así que el Hogon procede, hacia el final del año, a la ofrenda de las primicias en presencia de la multitud congregada ante el templo. Después, en medio de los fieles, preside una gran cena de comunión donde «se comen enormes platos de alcuzcuz» compuestos con primicias de la cosecha. Esta fiesta es también llamada la «fiesta de los vientres».

Señalemos que la organización del culto en la meseta sudanesa, tal como acabamos de describirla sumariamente, reviste un carácter dinámico muy demostrativo. Son fuerzas que son espiritualizadas: la luz solar, fecunda y activa, la tierra maternal y productiva, la luna, reguladora de las estaciones, símbolo y ritmo del tiempo. Que al lado de esta tríada existan otros elementos a los cuales la imaginación sudanesa presta poderes misteriosos y temibles, es a lo que responde el papel asignado al Laggam, servidor de las divinidades maléficas. Es probablemente el dualismo de estos dos cultos disímiles, de los cuales uno es más espiritualista y el otro más animista, lo que ha hecho pensar en cierta influencia extranjera en la concepción religiosa de los sudaneses.

En todos los casos, tal como ella aparece, esta organización manifiesta una inteligencia y un desvelo por las cosas religiosas que era necesario señalar y comparar a otras concepciones. Ella nos incita a explorar en otros pueblos situados un poco más hacia el sudeste otro modelo de organización del culto a fin de obtener un igual beneficio de información y de experiencia. Elijamos la religión dahomeyana de la que ya hemos hecho frecuentes alusiones. Ella ha prestado su marco y su morfología al animismo haitiano en las condiciones históricas que hemos revelado más arriba. Su estudio detallado nos pondrá en condiciones de analizar su estructura.

III

Los dahomeyanos poseen un sistema de teogonía en el cual distinguimos de entrada su creencia en un Ser supremo, *Mahou ou Sê, Inteligencia.* Mahou es el creador del cielo y de la tierra.

Si a veces ellos lo invocan como para dar testimonio de supremacía sobre todo lo que es visible, los dahomeyanos, semejantes en eso a la gran mayoría de otros pueblos negros, no traducen su veneración del dios supremo en un culto tangible. Mahou está demasiado alto para ocuparse de los humanos, y por el contrario, los humanos tampoco se ocupan de elevarse hasta él. Por otra parte no tienen medios para hacerlo. Creen que Mahou es inaccesible a sus oraciones, a sus sacrificios y a sus ofrendas

y le tienen por indiferente a las cosas inmediatas de este mundo. Pero, por debajo de él, en otro plano, se encuentra otra categoría de seres divinos, derivados de Mahou a los cuales él ha acordado la omnisciencia y la omnipotencia. Son los Espíritus, los Vodoun. Nada, ni en la tierra ni en los cielos, se hace sin su participación. Su cólera es formidable y su bondad se derrama sobre aquellos que la merecen. Parece que sea por los Vodoun que Mahou exprese su voluntad: *Vodoun e gui Mahounou*, «*Espíritu es una cosa (una criatura) de Dios.* Los Vodoun encarnan también en seres humanos de los cuales se sirven para manifestar sus deseos, así como en fenómenos naturales que son otras tantas manifestaciones de su cólera, de su venganza y de su poderío.

Hay Vodoun del mar, de los ríos, de las montañas, del cielo, de la tierra, del trueno, del viento, de la viruela, etcétera... Es la divinización de las fuerzas y de los fenómenos de la naturaleza en un dinamismo completo. Aparte de esas diversas encarnaciones, los Vodoun se apegan a veces a la protección de una ciudad, de una tribu, de una familia. Como tales, pueden residir en un lugar célebre o sagrado, revestir la forma material o simbólica de una roca o de un animal epónimo; pueden personificar al antepasado totem de una familia. Así los *Tô-Vodoun* son los genios protectores de ciertas colectividades y residen particularmente en los árboles, matorrales o rocas y son venerados en los sitios donde han revelado su presencia y su poderío. Los *Ako-Vodoun* o *Hennou-Vodoun* personifican los antepasados fundadores de tales tribus y reciben los piadosos homenajes.

Un culto procedente de Savi e implantado en Ouïdah, capital del antiguo Dahomey, ha contribuido más que

todos los otros a hacer célebre la religión de los Vodoun. Se trata del culto de *Dangbé* (la buena serpiente). Es honrada bajo la forma de un pitón de mediano tamaño e inofensivo.

En la nomenclatura que acabamos de hacer, no hemos incluido (exceptuando a Mahou) sino a divinidades de un carácter dinámico, deidades protectoras de colectividades: familias, ciudades, tribus. A estas categorías hay que añadir *Legba* y *Fa* que desempeñan un papel particular en la teogonía dahomeyana. Son dioses personales. «Legba es el compañero oculto de cada individuo. Parecido a un duendecillo, está siempre dispuesto a cualquier malicia o incluso a las peores maldades; pero se deja aplacar fácilmente por oraciones y sacrificios.»[1]

Por residencia le asignan el ombligo. De ahí su nombre *(Homêsingan)*, jefe de la cólera. ¿Es también una manera de príapo?

Algunos lo creen.[2] En todos los casos, en las puertas de las aldeas se encuentra siempre el símbolo del Legba representado bajo la forma de una estatuilla aquejada de un enorme falo. En cuanto a Fa, es algo así como un ángel guardián especialmente dedicado a la preservación del sexo masculino. «Mensajero de Mahou, como tal prevé el destino». Habitualmente es honrado y consultado como el oráculo del destino. A todas esas divinidades, a sus símbolos, a sus encarnaciones múltiples y variadas, los dahomeyanos consagran un culto público de una gran organización. Para conservar la tradición y zanjar las dificultades teológicas, existe un cuerpo sacerdotal jerárquico

---

[1] A. Le Hérissé: *El antiguo reino del Dahomey. (Costumbres, religión, historia).*

[2] Dr. Dorsainvil: *Una explicación filológica del Vodú.*

formado de cuatro categorías: los *Vodoun-non*, los *Houn-so*, los *Vodoun-si* y el *Vodoun-legbanon*.

El *Vodoun-non* (*non* en él se encarna, él posee *Vodoun*, el espíritu), es el gran sacerdote y el principal sacrificador. Es el supremo depositario de las voluntades de la divinidad. Habita en el recinto sagrado donde está erigido el templo. Es él quien instruye las disciplinas en la lengua sagrada y esotérica (constituida por el antiguo dahomeyano). Por tradición él conoce la virtud de las plantas, las oraciones y los sortilegios. Sólo él sacrifica en los altares. Para toda la ceremonia fuera del templo, reviste de una autoridad especial a su capellán el *Houn-so*, a quien confiere privilegios adscritos al ejercicio de su alta dignidad. *Hounso e so Houn, él lleva el espíritu* (tradúzcase: él, el depositario pasajero del espíritu). Pues en las ceremonias del culto, su papel de *Houn-so* consiste en bailar pasos rituales llevando sobre sus hombros la víctima consagrada a los sacrificios. Entonces el espíritu desciende en él para santificar sus gestos y su acción.

Los *Vodoun-si* son los aprendices, los acólitos destinados al servicio de la divinidad. Son instruidos por el gran sacerdote en condiciones especiales y habitan durante cierto tiempo en el recinto sagrado hasta el fin de sus estudios.

En fin, el *Legba-non* (*non:* en él se encarna, él posee), es el individuo que está poseído del espíritu de Legba. Desempeña, en las danzas religiosas, un papel de bufón obsceno.

He aquí, en pocas palabras, de qué está hecha la organización sacerdotal. Se comprenderá fácilmente la importancia excepcional de que gozan esos personajes si recordamos que su ciencia teológica no está consignada en

ningún libro sagrado, pero se transmite de edad en edad por tradición oral, que la misma reviste ipso facto un carácter esotérico, y que la iniciación no se obtiene más que por procedimientos que someten su sistema nervioso a pruebas de una extrema severidad.

¿Mas en qué consisten las ceremonias del culto propiamente dichas? No haríamos cosa mejor que transcribir la sorprendente descripción de una de entre ellas a la cual Le Hérissé ha consagrado una página de su bella monografía. Se trata de una conmemoración mortuoria.

En el día señalado, habiendo sido quitado el velo de los *Asen*,[1] el *Hodeto* y la *Tansinon*[2] empiezan la ceremonia.

«En primer lugar, el oficiante convoca a los muertos; a cada nombre los asistentes palmotean suavemente, después tocan la tierra con la mano derecha la que enseguida llevan cerca de sus labios o a la frente. En segundo lugar, el oficiante nombra al jefe de familia así como a los principales personajes presentes, es decir a todos aquellos que han participado en los gastos de la fiesta conmemorativa. Por último, pide la protección de los antepasados para bien del país y de la familia».

Después de estos ritos, que recuerdan el recitado de las letanías pues cada palabra del oficiante es repetida por los asistentes, se procede a las ofrendas. La oficiante toma una calabaza llena de agua y adornada de temas alegóricos en metal. La presenta al oficiante que, de pie, vierte un

---

[1] Asen: Objeto del culto hecho de metal y que recuerda vagamente un paraguas. Está consagrado a los espíritus.

[2] «Dého-prier», hablar a los muertos, a los «espíritus». «Hodeto», aquel que habla a los espíritus. La «Tansinón» es generalmente una mujer dedicada a la celebración de un culto parecido.

poco de su contenido sobre los *Asen*. De la misma manera son ofrecidas a los manes de los antepasados, algunas gotas de licores diversos, algunas pizcas de harina y platos preparados con todos esos productos del suelo cuya consumición no está prohibida a la familia; después de lo cual los asistentes se dividen las sobras de ese festín mortuorio, teniendo en cuenta la jerarquía familiar.

Es el momento elegido para la inmolación de los animales. Los carniceros arrastran ante el bohío de los sacrificios un buey estrechamente amarrado, lo degüellan y recogen una calabaza de su sangre que la oficiante lleva al oficiante para asperjar a los *Asen*. En un santiamén, sacrificadores improvisados tuercen el cuello y quiebran las alas de los pollos, les arrancan la lengua y las plumas que echan al viento, mientras que otros depositan sobre el altar las entrañas de todas las víctimas y despedazan su carne para ofrecerla a los asistentes distinguidos. La ceremonia ha terminado. Los muertos están satisfechos. Los vivos han cumplido con ellos deberes que, en compensación, los obligan a una asistencia de la cual tienen privilegio inalienable, en el país del que no se vuelve.

Los dos modelos de organización del culto del que acabamos de demostrar el funcionamiento detallado en regiones opuestas del continente, justifican las proposiciones que hemos hecho al principio de este capítulo, a saber que los negros, en su pensamiento religioso, obedecen a otra directiva que la de los objetos bastos. Pues si su religión se materializa a veces en manifestaciones fetichistas, puede decirse que tropieza bajo la influencia de tales o más cuales causas determinantes, como todas las demás, en los baches donde se complace la superstición felizmente

calificada, la caricatura de la religión. Tales inci[illegible] encuentran en la vida de todas las religiones, el[illegible] al margen de la verdadera doctrina y se infiltran [illegible] cuerpo extraño para enturbiar su pura esencia. Si, por otra parte, las interpretaciones doctrinales han permitido comprender mejor, gracias a las representaciones colectivas, el substratum psicológico de donde deriva la mística negra, hemos señalado que esas interpretaciones nada tenían de incompatibles con una mejor inteligencia del animismo. En ese punto final de nuestra exploración, nos queda, echando una ojeada de conjunto al camino recorrido, por sacar todas las enseñanzas susceptibles de esclarecer la finalidad última de nuestras investigaciones, es decir la explicación de las creencias de las masas haitianas.

IV

Por el paseo etnográfico que hemos hecho a través del Africa, hemos llevado nuestra ambición hasta intentar reconstruir no sólo el pasado prehistórico del viejo continente, sino el conmovedor pasado de las razas que lo pueblan desde el doble punto de vista de su evolución biológica y social. Y ese sondeo intentado en la oscuridad de los orígenes, nos ha ayudado a darnos cuenta de las condiciones actuales de las razas negras del Africa. En fin, en este ensayo de síntesis, apoyándonos en las mejores referencias, hemos tratado de penetrar el alma negra coordinando los diversos agregados que forman el puntal de sus creencias. Así, pues, la mentalidad africana nos ha parecido menos escurridiza, menos rebelde a la inteligencia de una observación objetiva.

Si tal es la recompensa de nuestros esfuerzos de reconstrucción, nos será más fácil acometer ahora la explicación de las creencias haitianas cuyo aspecto más turbador nos ha parecido siempre su vinculación con la mística africana.

CAPÍTULO VI

EL SENTIMIENTO RELIGIOSO DE LAS MASAS HAITIANAS

Todos los haitianos son cristianos, católicos, apostólicos y romanos. En las grandes ciudades y más raramente en el campo, se encuentran algunos adeptos de la religión reformada —bautistas, adventistas, metodistas, wesleyanos— que forman una minoría activa y celosa.

Sin embargo, es de pensar que el valor demostrativo de la proposición arriba enunciada, es muy relativa. Y si tuviéramos que convencernos de ello, bastaría recordar el modo de formación social y étnica de la nacionalidad haitiana que ha tenido una repercusión lógica sobre su formación religiosa.

Sabemos qué elementos han engendrado la comunidad haitiana. Sabemos cómo el rebaño de esclavos importados de Africa a Santo Domingo sobre la inmensa extensión de la costa occidental, presentaba en su conjunto un microcosmos de todas las razas negras del continente.[1] Sabemos cómo, de la promiscuidad del blanco y de su concubina negra, cómo de las condiciones facticias de una sociedad regida por la ley de las castas, nació un grupo intermedia-

[1] Price-Mars: *La vocación de la élite.*

rio entre los amos y la masa cautiva. Sabemos, ade-
cómo del choque de los intereses y de las pasiones, c
confrontación de los egoísmos y de los principios sus
dos por la mística revolucionaria, estalló la rebelión
llevó a los ex esclavos a fundar una nación. Tal es, en
breve resumen, el origen de nuestro pueblo. Pero p
decirse que desde época lejana, (hacia el año 1506 en
los primeros negros fueron introducidos en Haití para
plir la blandura indiana con su resistencia física legen
ria), aquellos que vivieron la vida precaria de los bus
dores de oro en las gargantas del Cibao o al abrigo de
conquistadores españoles, seguidamente aquellos que,
el comercio de contrabando de los holandeses, de los n
mandos, de los bretones y otros piratas, participaron en
fundación de los primeros establecimientos franceses
Santo Domingo, todos aquellos que, es cierto que en n
mero restringido, mezclaron su vida a la de los bucan
ros o filibusteros esperando que el flujo ininterrumpi
de la trata vertiera durante más de dos siglos la masa
dos millones de individuos de los que el horrible régim
hacía su espantosa consumación, todos ellos contituy
ron los estratos de donde surgirán los elementos primit
vos del pueblo haitiano. Son esos millones de roturador
de tierras los que, de la antigua selva virgen donde
salvaje grandeza de los trópicos excusaba la superabundanci
intemperante de la vida, hicieron la tierra hospitalaria
atractiva de Santo Domingo. La espantosa hecatombe anua
con la que pagaron la prosperidad del régimen colonial
fue la principal condición del enriquecimiento del suelo.
Así, ni un brote, ni un hálito, ni una célula pueden actual-
mente sustraerse a la solidaridad biológica que une la ma-
teria viva de hoy a la energía primaria que los negros del

Africa dejaron con sus lágrimas, su sangre y su sudor en el suelo de la antigua Quisqueya para transformarla en nuestro país de Haití. Y si es cierto que la humanidad está formada por más muertos que vivos,[1] si los muertos no nos imponen no solamente su constitución física, sino también el molde de nuestro pensamiento, y hasta los agregados de nuestro yo, ¿por medio de qué absurda apuesta tratarían de separar nuestra sociedad haitiana de sus orígenes raciales de hace cuatro o cinco siglos? Por lo demás, ¿no es un hecho establecido que esta sociedad ha conservado en su conjunto su fisonomía secular? ¿No reproduce ella, a muchos respectos y con sorprendente fidelidad, la imagen agrandada y engalanada de la sociedad de Santo Domingo?

Evidentemente, las clases de antaño han sido solemnemente abolidas. Al resplandor del inmenso incendio que abrasó a la antigua colonia, los cuadros fueron rotos, dislocados. Mas, por naturaleza, los fenómenos sociales son más bien incomprensibles. La voluntad del hombre condensada en los textos de la ley, traducida en medidas administrativas es, muy menudo impotente para alterar su libre desarrollo. La violencia misma, que perturba el orden, enmascara más y mejor la irreductibilidad. Así, a pesar de la acerbidad de las luchas sangrientas a las cuales se entregaron en nuestro suelo las facciones revolucionarias y que fueron generadoras de transformaciones del estatuto de la sociedad colonial, a pesar de las devastaciones sucesivas que llevaron a la ruina del antiguo régimen y al advenimiento de la nueva nacionalidad, nos sorprendemos al comprobar que el cambio ha sido más aparente que real, que se ha

[1] Gustave Lebon: *Leyes psicológicas del desarrollo de los pueblos* y *Las opiniones y las creencias.*

efectuado muchísimo más en superficie que en profundidad
que las mutaciones se han operado en un desplazamiento
del poder político que se ha deslizado de las manos de
aristocracia blanca a las de los mestizos y la plebe negra
Pero, aún allí, no hubo más que sustitución de amos. Po
radical que pueda parecer el cambio de régimen, sólo
cumplió por el acaparamiento de la autoridad pública po
una minoría audaz y enérgica. De hecho, el status social
permaneció el mismo. La posesión de los grandes dominios
señoriales que era la marca principal del poder y la fortu
na, conserva su eterna significación. Los grandes planta
dores de antaño fueron simplemente despojados por los
nuevos jefes políticos, que se instalaron en sus privilegios
y prerrogativas con una cierta discreción conforme a las
condiciones sobrevenidas en la vida pública.

En cuanto a la masa en nombre de la cual se había
proclamado la instauración del principio de igualdad, se
estimó oportuno no ignorar su participación en el nuevo
orden de cosas y se le concedió el derecho al voto y el dis-
frute de algunas caballerías de tierra. Pero, confinada por
necesidades económicas, en la tarea de producir sin herra-
mientas y sin conocimientos técnicos, reducida a la explo-
tación de fincas aisladas y reducidas, su situación, en un
siglo de libertad y de independencia política, es la de la
servidumbre con la excepción del código negro y el látigo
del mayoral. Sin embargo, se estimó la moral a salvo pues-
to que en la fachada del edificio reconstruido se inscribió
la fórmula mágica: libertad, igualdad, fraternidad. Pero,
a quien no le repugne descorrer el velo de las apariencias,
la sociedad haitiana de hoy día se le asemeja estrechamen-
te a aquella de la cual surgió. Sabemos que en este aspecto
el hinchamiento orgulloso de nuestra *élite* se aísla en una

negación obstinada y huraña. La *élite* cierra los ojos a la evidencia. Le bastaría, sin embargo, observar el desarrollo demográfico de nuestro pueblo para darse cuenta de cuán vana es su tonta pretensión de personificar en ella sola a toda la comunidad haitiana. Pues la burguesía, tal como existe en el presente, no es más que un símbolo. Privada del papel histórico de conductora de la nación por apatía, pusilaminidad o inadaptación, sigue ilustrando por sus pensadores, sus artistas, sus industriales, la potencia de desarrollo intelectual, a la cual una parte de la comunidad ha tenido acceso, mientras que, por incapacidad de mezclarse al resto de la nación, sólo ejerce una especie de mandarinazgo que se marchita y se atrofia cada vez más. Pero, en fin, si la burguesía ha perdido su gran vocación de mando, debería conservar celosamente ese papel representativo de nuestras virtualidades intelectuales. Más todavía, es preciso que sepa lo que ella representa y es preciso que exalte su dignidad para no falsear el sentido de esa representación. Ahora bien, para atenernos a una simple observación de orden geográfico pero que adquiere aquí la significación de un hecho de geografía humana, nuestras poblaciones se reparten en el sentido de la topografía de la isla. Opinamos que la parte occidental, (única que nos interesa) no es más que una red de montañas de Norte a Sur, de Este a Oeste. Las llanuras y los valles de este lado están parsimoniosamente dispensados si se les compara con la parte que le toca a nuestros vecinos de la república dominicana.

A los pies de las cadenas montañosas, el mar despliega la franja de bahías y de promontorios en donde se elevan nuestras principales ciudades. Ellas son todas costeras o en su inmensa mayoría. Raras, en efecto, son las aglome-

raciones urbanas situadas en el *hinterland*. En unas otras residen las clases burguesas, expresiones refinadas de la comunidad.

¿En cuántas almas se estima el número?

De una publicación oficial[1] sacamos los siguientes datos. Ocho de las ciudades más grandes poseería en conjunto 207 000 habitantes. El resto reunidas no alcanzarían una cifra por encima de 250 000. Y siendo evaluada la población total de la república en 1 500 000 habitantes, la proporción de ciudadanos sería aproximadamente de 15 a 17%. Admitamos que la evaluación oficial esté por debajo de la verdad —y eso pensamos ya que la cifra precipitada no ha sido establecida mediante una estadística seria—, pero al mismo tiempo no es menos cierto que la real fisonomía del país es la de una aldeanos cierto que la real fisonomía del país es la de una aldeanos cierto que la real fisonomía del país es la de una aldean

cacia de los ritos de iniciación dispensados en tales con-
ciones, dado que no fueron actos de adhesión espontán
de los neófitos. Mucho más, sólo fueron ocasión de fra
cachelas y de jolgorios puesto que podían legitimar cier
horas de tregua en la compulsión del trabajo. Hemos
fin señalado cómo esas almas simples permanecían a pes
de todo apegadas a su fe primitiva y las hemos segui
hasta el momento en que, al favor de la crisis revoluc
naria, sus creencias ancestrales fueron la levadura de
rebelión contra la odiosa opresión. Precisamente en l
cercanías de esas épocas convulsivas, en las reunione
nocturnas en los bosques, fue donde se organizó el cult
haitiano denominado *vaudou*. Pero, ¿de qué estaba hech
ese culto?

Sólo difícilmente se puede aportar una respuesta ina
tacable a esa pregunta. No disponemos, en este momento
de ningún documento decisivo que pueda permitirnos ana
lizar los diversos elementos del culto del vaudou colonial
Por otra parte, sería poco inteligente esperar de la époc
de la que se trata, un estudio serio y profundo de la ma
teria. La historia y la ciencia de las religiones no había
nacido. A nadie se le ocurriría perderse en comparaciones
que serían consideradas como otros tantos insolentes sacri-
legios contra las verdades de la Iglesia.

Por otra parte, la explotación seria del Africa no debía
ser emprendida sino dos siglos más tarde. Las observa-
ciones científicas, las investigaciones etnográficas sobre
el viejo continente eran raras en el siglo XVIII. E incluso
ahora, estamos lejos de ponernos de acuerdo sobre los orí-
genes, la significación, la interdependencia de ciertas cre-
encias. Sobre esta materia las hipótesis siguen siendo pre-
carias. Un pesado prejuicio impedía ver otra cosa que la

superstición en todo sentimiento religioso que, en el negro, no era un acto de devoción cristiana. Y es por lo que todos los cronistas que han dejado relatos de sus viajes, notas, y obras sobre Santo Domingo, no han señalado nada que valga la pena de ser retenido.

Sin embargo, dos textos nos han llegado donde podemos espigar alguna información interesante. El primero ha sido sacado del *Ensayo sobre la esclavitud* y *Observaciones sobre el estado presente de las colonias*.[1]

Se trata de la inquietud que provocaba en la casta de los blancos las múltiples reuniones nocturnas de esclavos en donde se fomentaban los complots contra el régimen colonial. A ese respecto, el autor hace la siguiente observación: «Sus designios serían impenetrables si no hubieran sido descubiertos por mujeres amantes de blancos a los cuales ellas son muy apegadas.

»La danza llamada en Surinam *Water Mama* y en nuestras colonias la *Mère de leau* (la Madre del Agua), les está severamente prohibida. Hacen de ella un gran misterio y todo cuanto se sabe de la misma es que excita mucho su imaginación. Se exaltan grandemente cuando meditan un mal designio. El jefe del complot cae en éxtasis hasta la pérdida del conocimiento; vuelto en sí, pretende que su dios le ha hablado y le ha ordenado la empresa, *pero, como ellos no adoran el mismo dios*, se odian y se espían recíprocamente y sus proyectos casi siempre terminan por ser denunciados».

De ese curiosísimo documento obtendremos una indicación capital. Y es que en el período al cual hace alu-

[1] Archivos coloniales, citados por L. Peytrand: *La esclavitud en las Antillas francesas antes de 1789*. El *Ensayo* es una obra anónima. Se le atribuye a Lafond de Ladebat, a Marbois o a Billaud Varennes.

sión, probablemente hacia 1760, la religión de los esclavos no había recibido aún ninguna denominación particular y, sin dudar de ello, el autor del *Ensayo* nos explica la razón cuando nos dice que los negros no adoraban el mismo dios.

Es evidente que hasta esa época, a pesar de la intensidad de la cimarronería —el aguijón de la necesidad y la presión de los acontecimientos exteriores no han producido aún las condiciones propias para engendrar la unidad de acción política. «Se odian y se espían», relata el texto, pues por ello no es posible concebir la uniformidad del ceremonial religioso. Sin embargo, el trabajo inconsciente de sincretismo se hace en silencio y menos de treinta años después, encontraremos bajo la designación de «Vodou» una manifestación religiosa de la que Moreau de St-Méry fue el primero en dar un análisis detallado. Esta manifestación religiosa consolidó su fama y se hizo el tema amplificado, desfigurado de la mayoría de las relaciones que se han hecho de las ceremonias del culto del «Vodou» por escritores que ni siquiera han tenido oportunidad de observarlas.

El autor de «la descripción de la parte francesa de Santo Domingo» nos indica de entrada las condiciones exteriores del culto, el marco del mismo. La ceremonia reclama la complicación de la noche y no tiene lugar sino en un sitio cerrado y al abrigo de toda indiscreción. «Allí cada iniciado se pone un par de sandalias, y enrolla en su cintura un número más o menos considerable de pañuelos rojos o de pañuelos donde este color predomine. El Rey Vaudoux tiene pañuelos mucho más bellos y en mayor cantidad y el que es todo rojo y ciñe su frente es

su diadema. Un cordón, por lo general de color azul, acaba de señalar su dignidad».

Pues hay un Rey y una Reina del Vaudoux que ejercen el más efectivo ascendiente sobre los fieles del culto. Presiden las ceremonias cuyo ritual ordenan. Son ellos los intérpretes de la divinidad y esta divinidad no es otra que la culebra. «Conocimiento del pasado, ciencia del presente, presciencia del futuro, todo pertenece a dicha culebra que no consiente sin embargo a comunicar su poder y a prescribir su voluntad sino por la voz del gran sacerdote elegido por los de su secta y más todavía por aquel de la negra que el amor de este último ha elevado al rango de gran sacerdotisa».

¿Mediante qué intérprete se obtiene esa comunicación? ¿Es que la culebra habría recuperado el privilegio de servirse del lenguaje humano como antaño en el jardín del Edén, «habida cuenta era ella el más astuto de todos los animales de los campos que el Dios Eterno había hecho», de acuerdo con la expresión del Génesis?

No, los tiempos han cambiado. Se trata de una operación infinitamente más sutil; nada menos que se trata de una encarnación espiritual, como vamos a ver.

«El Rey y la Reina se sitúan en uno de los extremos de la habitación y cerca de una especie de altar sobre el cual hay una caja donde se guarda la serpiente y que puede ser vista por cada afiliado a través de los barrotes.

»Cuando se ha verificado que ningún curioso ha penetrado en el recinto, comienza la ceremonia por la adoración de la culebra y por protestas de ser fieles a su culto y sumisos a todo cuanto ella prescribirá.

»Se renueva entre las manos del Rey y de la Reina el juramento del secreto, base de la asociación, y es acom-

pañado de todo lo que el delirio ha podido imaginar más horrible para hacerlo más imponente». Todo eso es más que el aspecto exterior de la ceremonia —quieren decir la parte donde se muestra el imperio profundo de fe— confianza que religa el fiel a su dios.

Queda el otro aspecto, el del rito que nos muestra dios encarnándose en su representante, identificándose con él. He ahí pues que los sectarios del culto han rendido homenaje a la divinidad, cada uno ha depositado a los pies del altar sus ofrendas y sus rezos, cada uno ha murmurado el deseo por la realización del cual suspira invocando omnipotencia del dios. Es este el momento propicio para la intervención maravillosa.

«A cada una de estas invocaciones, el Rey Vaudoux se concentra, el Espíritu actúa en él. De pronto, cerca la caja donde está la culebra, la pone en tierra y hace que la Reina Vaudoux se pare sobre la caja. Tan pronto como el asilo sacro está bajo sus pies, en nueva pitonisa, la Reina es penetrada del dios, se agita, todo su cuerpo presa de convulsiones, y el oráculo habla por su boca.

Unas veces halaga y promete la felicidad, otras truena y estalla en reproches y según sus deseos, su propio interés o sus caprichos, dicta como leyes sin apelación todo cuanto le complace prescribir, en nombre de la culebra, a una audiencia imbécil que jamás opone la más pequeña duda a la mostruosa absurdidad que le es despóticamente impuesta.

«Después que todas las preguntas han tenido una respuesta cualquiera del Oráculo, que también tiene su ambigüedad, se hace la cadena y la culebra es llevada otra vez nuevo al altar».

Tal es el primer acto de la pieza.

El segundo, que la complica y aumenta su valor, tiene lugar enseguida. Es la danza.

Si hay un recipiendario, es por su admisión que ella se abre. El Rey Vaudou traza un gran círculo con una substancia que ennegrece y coloca dentro del mismo al que quiere ser iniciado y pone en su mano un paquete formado por yerbas, crines, pedazos de cuerno y otros objetos repugnantes.

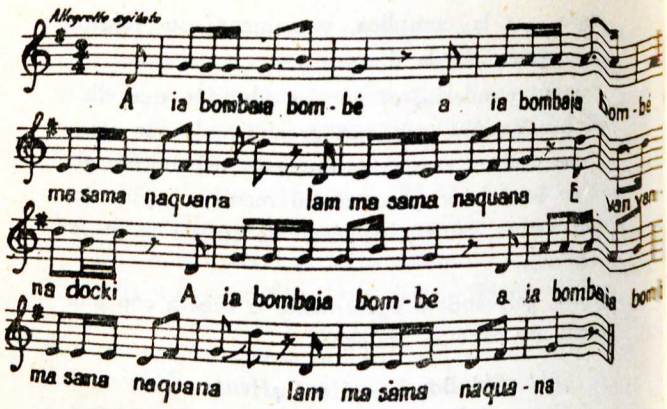
En seguida, golpeándole ligeramente la cabeza con una tablita entona una canción africana.

¡Eh! ¡Eh! Bomba, ¡Hen! ¡Hen!
Canga Cafio té
Canga moune délé
Canga doki la
Canga li[1]

Que repiten a coro los que rodean el círculo. Entonces recipiendario se echa a temblar y a bailar, lo que se llama *subirle el vaudoux*. Si por desgracia el exceso de su transporte le hace salir del círculo, el canto cesa al punto, el Rey y la Reina *Vaudoux* vuelven la espalda para aparentar el presagio. El bailarín vuelve en sí, entra en el círculo, se agita de nuevo, bebe y llega en fin a las convulsiones, las cuales el Rey *Vaudoux* ordena cesar golpeándole ligeramente en la cabeza con su tablita, o hasta con un vergajazo si lo cree conveniente. El bailarín es

1 Comparar con el Canto del Drouin de Bercy dada la música, las palabras y su traducción:

A ia bombaia, bombé
Lanima ramana quana,
E van vanta,
Vana docki.



Traducción: «Juramos destruir a los blancos y todo cuanto p seen, perezcamos antes que renunciar a ello».

Tengo esta traducción por un tanto dudosa. Ante todo, no nos dice a qué idioma africano pertenece. Después, muchas p labras tales como «Aia bombé» parecen más bien provenir de lengua de los aborígenes de la Isla. En todo caso, una traducci local se los atribuye como un grito de guerra que significaría «Antes morir que ser esclavos». Es así que los intelectuales d la corte del rey Henry Christophe lo ritmaron y lo hicieron adoptar por el séquito del altivo monarca.

llevado al altar para hacer el juramento y desde ese mo mento pertenece a la secta.

«Ha terminado el ceremonial. El Rey pone la man o el pie sobre la caja donde está la culebra y muy pronto da muestras de estar conmovido. Esta impresión la comunica a la Reina y, por ella, la conmoción se propaga al círculo y cada uno experimenta movimientos en los cuales la parte superior del cuerpo, la cabeza y los hombros parecen dislocarse. Es sobre todo la Reina la que es presa de las convulsiones más violentas, de cuando en cuando va en busca de un nuevo sortilegio cerca de la

serpiente vaudoux; sacude la caja, y los cascabeles con que está adornada la misma, haciendo el efecto de los del cetro de la locura, y el delirio va creciendo. Se amplifica aún más el abuso de licores espirituosos que, en el delirio de su imaginación los adeptos no escatiman, y que a su vez lo mantiene. Los desmayos, los soponcios se suceden en unos y una especie de furor en otros, pero en todos, se produce un temblor nervioso que parecen no poder dominar. Dan vueltas sin cesar sobre sí mismos. Y mientras que algunos, en esta especie de bacanal, desgarran sus ropas y llegan a morder su carne, otros, que sólo han perdido el sentido y rodado por el suelo, son transportados, siempre bailando, a un cuarto contiguo...

»Por último, la lasitud termina estas escenas dolorosas para la razón».

III

Esta página de Moreau de St-Méry reviste, a nuestros ojos, una importancia de primerísimo orden no sólo por ser el único documento auténtico que contiene datos serios sobre las manifestaciones religiosas de los negros de Santo Domingo, sino porque en la abundancia de los detalles, en la precisión de los trazos, en el carácter de conjunto, reconocemos al punto un testimonio probado. Aunque nos dice que la secta era secreta —y aún lo sigue siendo en nuestros días— su relación nos da la impresión de una deposición de testigo ocular. Por lo demás, si, en nuestra opinión y de acuerdo con lo que demostraremos en próximas páginas, el ritual del culto ha sido sensiblemente modificado después de la época colonial, tales par-

ticularidades señaladas en la célebre descripción pe
necen intangibles en la actualidad. Nos parecen con
tuir los elementos primordiales del Vaudoux.

De estos rasgos, el más característico es el estado
trance en el cual se encuentra inmerso el individuo posey
por el dios. Ya tendremos ocasión de abundar más exten
samente sobre este aspecto.

El segundo rasgo que confiere su totalidad a l. cere
monia es la danza, danza ritmada al son de un trío de
grandes tambores con la cadencia de los *assons*, ejecutados
sobre aires sincopados que improvisa un corifeo cuya voz
es devuelta en eco multiplicado por la asistencia entusias
mada.

En cuanto al resto, que parecía ser lo esencial de la
creencia —hablamos de la adoración de la culebra— esta
parte del rito ha sido eliminada del Vaudou o relegada a un
segundo plano del ceremonial. Nosotros la damos por
casi abolida. Sobre este punto nos será permitido aportar
nuestro testimonio personal. En el curso de nuestras in
vestigaciones hemos tenido la oportunidad de asistir a
numerosas ceremonias de Vaudou —por lo menos a cier
algunas de las cuales fueron celebradas en regiones lejanas.
Pues bien, en todas ellas jamás hemos visto que se rin
diera culto a la culebra, ni siquiera una vez. Y, coinci
dencia notable, los escritores haitianos o extranjeros que
se han ocupado del problema de un modo serio, están de
acuerdo en hacer la misma observación, sea que la expre
sen formalmente, sea que no hagan mención de tal cere
monia. Citaremos con agrado la reflexión que D. Trui
llot ha consignado a ese asunto en su interesante opúsculo:
Le Vaudoun. «Hace mucho tiempo —escribe— que el rep

til se ha sustraído a su *canari*, vasito de arcilla que configura el *sobagui* (es decir, el altar)».[1]

Otros escritores tales como Hannibal Price,[2] el doctor J. C. Dorsainvil,[3] Antoine Innocent,[4] Eugene Aubin,[5] los doctores León Audain[6] y Elie Lhérisson que han descrito ceremonias del Vaudou o analizado los datos que condicionan la creencia no han relatado en sus obras una adoración de la culebra. ¿Quiere esto decir que el culto ofidiano haya desaparecido por completo en las tradiciones religiosas de nuestras masas? Mal sería conocer el proceso de las creencias si nos atreviéramos a aventurar semejante opinión. Así como lo hemos demostrado en páginas anteriores, en el Dahomey, entre el culto de los genios materializados, fue la ofiliatría, en cierta época, y lo es todavía probablemente, una costumbre venerada. Hemos señalado igualmente cómo bajo una forma latente o formal, está extendida a través del continente negro. Además, no será inútil recordar que volvemos a encontrarla en la formación de las viejas teogonías asiáticas y se revela su infiltración en las creencias de muchos pueblos occidentales. ¿Puede olvidarse que «la serpiente de Epidauro que los romanos adoraban lo mismo que el fuego, era considerada como una divina representación de Esculapio, el hijo del Sol?»[7]

---

1 D. Trouillot: *Apunte etnográfico «El Vaudoun»*.

2 Hannibal Price: *La rehabilitación de la raza negra*.

3 Dr. Dorsainvil: Diversos estudios, particularmente los publicados en «Haití Médico», bajo el título sugestivo: *Vaudoun y Neurosis*

4 Antoine Innocent: *Mimola*.

5 Eugène Aubin: *En Haití*.

6 Dr. León Audain: *El mal de Haití*.

7 Dr. Elie Lhérisson: Estudios publicados en la «Linterna médica».

¿No transformó Moisés su varita mágica en una serpiente de bronce denominada el Nehustan, que fue adorada en el templo de Jerusalén hasta el advenimiento de Ezequías, 700 años A. J.?[1] Queda pues entendido que la humanidad, en un cierto período de su evolución ha encontrado en la ofiliatría una forma concreta de deificación. Nadie se sorprenderá de que hoy día aún muchos pueblos, particularmente en la India, entre los mirassans del Penjab[2] al decir de Sir James Frazer, el culto a la serpiente esté en boga. Aún sería menos concebible que la tradición dahomeyana hubiera desaparecido sin dejar rastros en las creencias haitianas. Existe al estado de supervivencias un tanto desvaídas.

Entendemos que el temor observado en nuestros campesinos de matar culebras (variedad de boa acuático *water boa ingalia*),[3] es la expresión más acusada de dicha supervivencia.

Y entonces, si apartamos el culto de la culebra bajo el cual descansaba toda la economía del Vaudou colonial por estar probablemente más próximo de su filiación dahomeyana, ¿qué queda pues de la creencia original? Sólo la danza y el éxtasis, una y otro corroborados por el sacrificio.

¿Nos será permitido señalar que estos tres elementos: la *danza*, el *éxtasis* y el *sacrificio* han formado o formar las partes más constantes de los ritos religiosos y que se les encuentra unidos o separados en las religiones más evolucionadas? ¿Habrá que recordar que, en la antigüedad

[1] Ovidio: *Metamorfosis*, libro XV, citado por A. Hislop: *Los dos Babilonias.*

[2] Sir James Frazer: *La rama dorada.*

[3] Sir Harry Johnstone: *The negro in the new world.*

greco-romana, la danza tenía muy a menudo un carácter sacro? ¿Los nabis, los nazirs de Israel no recurrían a la música para provocar la posesión del Espíritu a fin de que el Eterno hablara por su boca? ¿Entre los hebreos, fiesta y danza expresándose por la palabra «chag»[1] no nos ha enseñado que David danzó y saltó ante el arca del Eterno, llegada de Obed-Edom, y que la ceremonia terminó en ofrenda de holocausto y sacrificios de prosperidades?[2]

En lo que concierne al hombre negro, hay lugar, me parece, de establecer el oficio que la música y la danza desempeñan en su vida espiritual. Si en todos los primitivos, esas dos artes están íntimamente asociadas, en el negro su poder sobre el organismo reviste un carácter netamente biológico. Queremos decir que incluso bajo la forma de la línea melódica muy simple y el paso ritmado que son su expresión más ordinaria, la Música y la Danza se hacen una necesidad orgánica en el negro, la una y la otra se transmutan en aportes substanciales aunque imponderables para alimentar su sistema nervioso curvado bajo el peso de la extrema emotividad. Ellas matizan todas las modalidades de la vida negra, sea que en el duelo, los sepultureros, en cadencia, salmodien lamentos en los entierros para conjurar la suerte, sea que en las multitudes, la exaltación de la alegría haga embocar himnos de júbilo y explotar la superabundancia de las emociones por el ritmo alocado de los pasos. En conclusión, danza y música son las dos musas tutelares que tienen la primacía del cetro en el desenvolvimiento de la vida negra en su modo primitivo. Se concibe fácilmente de qué forma particular, de qué matiz específico se reviste un pen-

[1] Alfred Loisy: *La religión de Israel.*

[2] II Samuel, capítulo VI. II Reyes, capítulo III.

samiento religioso que se desenvuelve en tal molde psicológico. Además de esto si se añade a las condiciones enunciadas, la calidad misma de la percepción que lejos de ser la operación preliminar del conocimiento tal como le observa en el adulto civilizado no es aquí, lo más menudo, más que un estadio de emotividad, no resulta difícil entender cómo la religión negra se sirve del doble marco de la Música y de la Danza para expresar un momento de la sensibilidad de la raza.

Pero la Música y la Danza condicionan igualmente otra manifestación del sentimiento religioso cuyo estudio ofrece un interés científico de primer orden.

Se trata del éxtasis, del trance o de la posesión.

¿Qué es todo eso?

IV

Confundimos bajo estos diferentes vocablos un fenómeno extremadamente común a la adversidad de las religiones y en el cual el individuo, bajo la influencia de causas mal determinadas, es sumido en una crisis que se manifiesta a veces por movimientos desordenados de agitación clónica, acompañados de gritos o de un flujo de palabras ininteligibles.

Otras veces, el individuo es el objeto de una transformación súbita: su cuerpo tiembla, su cara se congestiona, sus ojos se desorbitan, y su boca, llena de espumarajos, profiere sonidos roncos, inarticulados y hasta predicciones y profecías. En fin, muchas veces, el sujeto sin ofrecer ningún signo aparente de trastornos físicos revela su estado anormal por la extrañeza de sus dichos, el aire misterioso que adopta, el modo con que designa su propia

personalidad considerándola extraña a su propio yo. En todos los casos, el estado de trance, de éxtasis o de posesión aparece como un delirio en el cual la idea delirante se caracteriza por una forma alucinatoria.

En lo que respecta al culto del Vaudou, este delirio ha recibido una denominación pasablemente diversificada.

En el Oeste y en el Sur de la República se dice de un individuo atormentado por la crisis, que él tiene su *ley* o su *misterio;* en el Norte, que él está *subido por los Angeles* o *los Santos*. Queda entendido que esas denominaciones nada tienen de absoluto o de exclusivo, que en una u otra parte del país son intercambiables. Pues en fin de cuentas tener *su ley* o *su misterio, ser subido por los Angeles o los Santos,* significa simplemente estar poseído por un espíritu[1] que nos domina y que nos dicta su voluntad. Señalaremos de pasada que estas denominaciones toman una terminología no sólo francesa sino algo católica. ¿No es cierto que obedecer *las* leyes de la Iglesia, inclinarse ante los *Misterios* de la Religión, hacer su devoción a los *ángeles* y a los *santos* del Paraíso, forma parte de la enseñanza de la Iglesia? El hecho de que el culto vaudesco emplee a su modo tales términos para expresar una de las modalidades esenciales de la fe, no es tan simple como uno estaría tentado a creerlo. Denota una de las formas de influencia ejercida por el catolicismo sobre la evolución del Vaudou y que más tarde nos proporcionará la ocasión de recoger una amplia cosecha de observaciones. Por el momento, conviene detenernos en la posición que ocupa en la fenomenología religiosa la ac-

[1] El término «poseer por el espíritu» es igualmente empleado.

titud del iniciado en quien se revelan las aptitudes que acabamos de definir.

La «ley» o el «misterio» del Vaudou preocupa al pueblo haitiano en un grado inexpresable.

Los creyentes ven en él una prueba del carácter sobrenatural del culto y sobre este punto se muestran incommovibles.

Los otros —y es el mayor número— conceden de buen grado que aun cuando esos fenómenos no dependen de explicaciones racionales, no por ello no están menos contenidos en el conjunto de hechos demoníacos reprobados y condenados por la Iglesia.

En definitiva, en unos y en otros, tanto la negación como la adhesión descansan sobre el mismo procedimiento de razonamiento que sitúa en el dominio del misterio lo que no es más que uno de los múltiples problemas de la psiquiatría.

Es sobre este último punto de vista exclusivamente científico que algunos pocos investigadores han examinado el problema y han proyectado sobre el mismo un poco de luz.

V

En un estudio magistral publicado en «Haití médico» en 1912 y 1913, el doctor J. C. Dorsainvil ha abordado la materia con sagacidad de clínico y clarividencia de sociólogo a la cual nos sentimos satisfechos de rendir homenaje. El ha sido el primero en definir la crisis del iniciado conocida bajo el nombre de *ley* o de *misterio* como una psiconeurosis descrita en estos términos: «El Vaudou es una psiconeurosis religiosa, racial, caracterizada por un desdoblamiento del yo con alteraciones funcionales de la sensibilidad, de la motilidad y predominio de los fenómenos pitiáticos».

¿Abarca esta definicón toda la complejidad del problema? ¿Es indicativa de la solución a la cual nos llevará una revisión de sus datos?

A pesar de la alta estimación en la cual tenemos la cultura científica de Dorsainvil, le pedimos perdón por aceptar con ciertas reservas su definición.

Es cierto que él ha tratado largamente de justificarla porque a él mismo le ha parecido un tanto equívoca. Y si por otra parte, nos remitimos a la última monografía que ha consagrado a la materia bajo la forma «de una explicación filológica del Vodú»,[1] en la cual ha recordado acaso por un exceso de coquetería, la solución en la que se había detenido en 1913, nos parece que todo el desarrollo de su pensamiento reciente está en contradicción con su concepción de hace quince años. En su última publicación, Dorsainvil ha demostrado al igual que nosotros que la palabra «vodoun» es un término dahomeyano que significa *espíritu*. Toda la religión de los fons, explica, deriva del culto de los Vodoun (es decir de los espíritus) del que ha salido nuestro culto popular.

Con lujo de detalles, el sociólogo a continuación de Delafosse nos ha revelado que dicho culto es tan elevado como los más espiritualistas.

«¿Sería mucho decir, exclama él al final de su monografía, afirmar que esta concepción religiosa representa algunas ideas metafísicas que hacen honor a la inteligencia negra? ¿No es a tiro hecho un fenómeno trivial ver a una

[1] Dorsainvil: *Una explicación filológica del Vodú.*

población primitiva arribar a una concepción monoeísta tan clara y precisa?»

Pero entonces, ¿cómo aceptar, por otra parte, que el mismo culto no sea más que una psiconeurosis racial re- ligiosa, etc.? La contradicción no está solamente en el abu- que de los términos, parece estar en la concepción misma que el autor se hace del Vaudou.

No obstante, si nos detenemos en el sentido genera de las dos exposiciones, se observará que algo hay de fundado en una y otra fase del pensamiento de Dorsainvil. En nues- tra opinión, él ha encarado de entrada un solo aspecto del problema, absteniéndose de establecer la diferencia capital que existe en el culto de Vaudou entre la masa general de los creyentes y el grupito de iniciados que participan en los *Misterios* de las divinidades y son violentados por las «leyes». Estos últimos se designan a sí mismos bajo el tér- mino genérico de «servidores» o de «sirvientes» de los dio- ses. Es a ese grupito, y a él solamente que se aplicaría en caso de necesidad, el calificativo de psiconeuróticos in- ceptable para el conjunto de los creyentes y adherentes de que está compuesto el culto del Vaudou. Sin embargo, mu- chos de éstos observan los mandamientos con tanto fervor religioso como los «sirvientes» pero la gracia no los ha tocado y nada tienen en su comportamiento que pueda denotar una psiconeurosis.[1]

Planteado este postulado, nos queda por clasificar la psiconeurosis que es el fenómeno de la posesión en la cate-

[1] Psiconeurosis: Término genérico que sirve para designar un cierto número de afecciones nerviosas, cuyo punto de partida es sobre todo psíquico: neurastenia, psicastenia, histeria, hipocon- dría y melancolía de forma ligera. (Dubois de Berne).

goría de las psicopatías[1] a la cual pertenece. Aun en ese terreno, lamentamos no poder admitir la teoría de Dorsain- vil sin un serio examen. Que el poseso por el Vaudou pre- sente al examen el espectáculo del desdoblamiento de la personalidad, alteraciones profundas de la sensibilidad y de la motilidad, que su trance recuerde por muchos aspec- tos el síndrome de la epilepsia y asimismo se diferencie de ella por una sintomatología que señala el carácter neuro- lógico de esta última enfermedad mientras que la otra se relacionaría con alguna psicosis no lesiva, es la evidencia misma. Pero entonces analizando los signos por los cuales se distingue la crisis de los «servidores» del Vaudou, se llega, pasivamente por vía de diagnóstico diferencial a hacer de la misma una simple manifestación de histeria. Sin que el doctor Dorsainvil haya escrito la palabra, es la conclu- sión a la cual lleva su teoría tal cual él la explica en la definición arriba enunciada. Pues bien, la solución del pro- blema así presentada está lejos de ser satisfactoria.

En primer lugar la vieja concepción de la histeria se- gún la doctrina de Charcot ha sido casi invalidada por la doctrina de Babinsky.

Se recordará, sin duda, que el Maestro de la Salpetrière describe la histeria como una enfermedad mental que se manifiesta por dos órdenes de ocurrencia: los *estigmas*, dis- cernibles incluso fuera de los accesos a los cuales están sujetos los enfermos y que consistían sobre todo en hemi- anestesia sensitivo-sensorial[2] más frecuente a izquierda que a derecha, la anestesia faríngea, la hiperestesia ová-

[1] Psicopatía: enfermedad mental.

[2] Anestesia de una mitad del cuerpo con la abolición parcial de la sensibilidad general y de la sensibilidad especial, gustativa, olfativa, visual, etc.